

PAUL
RICŒUR

EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES

Ensayos de hermenéutica

SECCIÓN OBRAS DE FILOSOFÍA

EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES

Traducción de
ALEJANDRINA FALCÓN

Revisión de
PABLO CORONA

PAUL RICŒUR

EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES

Ensayos de hermenéutica



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 1969
Primera edición en español, 2003

Título original: *Le conflit des interprétations*
ISBN de la edición original: 2-02-002735-6

ISBN: 950-557-285-9

Impreso en la Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723



A Enrico Castelli

Existencia y hermenéutica

Me propongo explorar aquí las vías abiertas a la filosofía contemporánea por lo que podría llamarse *el injerto del problema hermenéutico en el método fenomenológico.* Me limitaré a esbozar una breve recapitulación histórica, antes de emprender la investigación propiamente dicha, la cual debería ofrecer, a su término al menos, un sentido aceptable de la noción de *existencia,* un sentido en el que, precisamente, se expresaría la renovación de la fenomenología por la hermenéutica.

El origen de la hermenéutica

El problema hermenéutico se constituyó mucho antes que la fenomenología de Husserl. Por esa razón hablo de injerto; podría decir, incluso, injerto tardío. No es inútil recordar que el problema hermenéutico se plantea ante todo dentro de los límites de la *exégesis*, es decir, en el marco de una disciplina que se propone comprender un texto, comprenderlo a partir de su intención, sobre la base de lo que quiere decir. Si la exégesis ha suscitado un problema hermenéutico, es decir, un problema de interpretación, es porque toda lectura de un texto, por más ligada que esté al *quid,* a "aquello en vista de lo cual" fue escrito, se hace siempre dentro de una comunidad, de una tradición o de una corriente de pensamiento viva, que desarrollan presupuestos y exigencias: así, la lectura de los mitos griegos en la escuela estoica, basada en una física y en una ética filosófica, implica una hermenéutica muy diferente de la interpretación rabínica de la Thorá en el Halacha o el Haggadá; a su vez, la interpretación que los apóstoles hacen del Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento cristiano, ofrece una lectura de los hechos de las instituciones y de los personajes de la Biblia muy distinta de la de los rabinos.

¿En qué conciernen estos debates exegéticos a la filosofía? En que implican toda una teoría del signo y de la significación, como puede verse, por ejemplo, en *De Doctrina christiana* de san Agustín. Más precisamente, si un texto puede tener varios sentidos, por ejemplo, uno histórico y otro espiritual, es necesario

recurrir a una noción de significación mucho más compleja que la de los signos llamados unívocos, requeridos por una lógica de la argumentación. Finalmente, el trabajo mismo de la interpretación revela un propósito profundo, el de vencer una distancia, un alejamiento cultural, acercar al lector un texto que se ha vuelto ajeno e incorporar así su sentido a la comprensión presente que un hombre puede darle por sí mismo.

De aquí en más, la hermenéutica no puede seguir siendo una técnica de especialistas –la τέχνη ἑρμηνευτική de los intérpretes de oráculos, de prodigios–. Ella pone en juego el problema general de la comprensión. De hecho, ninguna interpretación relevante pudo constituirse sin tomar prestados los modos de comprensión disponibles en una época dada: mito, alegoría, metáfora, analogía, etcétera. Este vínculo de la interpretación –en el sentido preciso de exégesis textual– con la comprensión –en el sentido amplio de inteligencia de los signos– es confirmado por uno de los sentidos tradicionales de la palabra "hermenéutica", el que proviene del Περὶ Ἑρμηνείας de Aristóteles. En efecto, es notable que en Aristóteles el término no se restringe al de alegoría, sino que atañe a todo discurso significante; más aún, el discurso significante es *hermeneia*, es decir, "interpreta" la realidad, en la medida en que dice "algo *de* algo"; hay *hermeneia* porque la enunciación es una captura de lo real por medio de expresiones significantes, y no un extracto de supuestas impresiones provenientes de las cosas mismas.

Ésta es la primera y más originaria relación entre el concepto de interpretación y el de comprensión; transfiere los problemas técnicos de la exégesis textual a los problemas más generales de la significación y del lenguaje.

Pero la exégesis sólo da lugar a una hermenéutica a partir de un segundo desarrollo, el de la filología clásica y de las *ciencias históricas* a fines del siglo XVIII y a principios del XIX. Con Schleiermacher y Dilthey, el problema hermenéutico se convierte en un problema filosófico. El presente subtítulo –"El origen de la hermenéutica"– alude al célebre ensayo de Dilthey, escrito en 1900. El problema de Dilthey consistía en dar a las *Geisteswissenschaften* una validez semejante a la de las ciencias de la naturaleza, en la época de la filosofía positivista. Planteado en estos términos, el problema era epistemológico: se trataba de elaborar una crítica del conocimiento histórico tan poderosa como la crítica kantiana del conocimiento de la naturaleza, y subordinar a esta crítica los procedimientos dispersos de la hermenéutica clásica: ley del encadenamiento interno del texto, ley del contexto, ley del medio ambiente geográfico, étnico, social, etcétera. Pero la solución del problema excedía los recursos de una simple epistemología: la interpretación, que según Dilthey se relaciona con los documentos fijados por la escritura, es solamente una región del ámbito mucho más vasto de

la comprensión, la cual va desde una vida psíquica hasta una vida psíquica ajena; de esta manera, el problema hermenéutico queda situado del lado de la psicología: para un ser finito, comprender es transportarse a otra vida; así, la comprensión histórica pone en juego todas las paradojas de la historicidad: ¿cómo puede entender históricamente la historia un ser histórico? A su vez, estas paradojas conducen a una problemática mucho más fundamental: ¿cómo la vida, expresándose, podría objetivarse? ¿Cómo, objetivándose, da lugar a significaciones susceptibles de ser retomadas y comprendidas por otro ser histórico que sobrelleva su propia situación histórica? Un importante problema, que volveremos a hallar al término de nuestra investigación, se plantea aquí: el de la relación entre la fuerza y el sentido, entre la vida portadora de significación y el espíritu capaz de encadenarlos en una serie coherente. Si la vida no es originariamente significante, la comprensión se vuelve para siempre imposible; pero, para que esta comprensión se establezca, ¿no habría que volcar en la vida misma esta lógica del desarrollo inmanente que Hegel llamaba *concepto*? ¿No habría que adjudicarse subrepticiamente todos los recursos de una filosofía del espíritu, en el momento en que se hace filosofía de la vida? Ésta es la dificultad más importante que puede justificar que se busque en la *fenomenología* la estructura de recepción o, para retomar nuestra imagen inicial, la joven planta sobre la cual se podrá injertar el brote hermenéutico.

El injerto de la hermenéutica en la fenomenología

Hay dos maneras de fundar la hermenéutica en la fenomenología.

Hay una vía corta, de la cual hablaré primero, y una vía larga, que propondré recorrer. La vía corta es la de una *ontología de la comprensión*, a la manera de Heidegger. Llamo "vía corta" a esta ontología de la comprensión porque, al romper con los debates de *método*, se inscribe de entrada en el plano de una ontología del ser finito, y reconoce en él el *comprender* no ya como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser. No se ingresa de a poco en esta ontología de la comprensión; no se accede a ella gradualmente, profundizando las exigencias metodológicas de la exégesis, de la historia o del psicoanálisis: nos transportamos en ella por una súbita inversión de la problemática. La pregunta: ¿cuáles son las condiciones necesarias para que un sujeto cognoscente pueda comprender un texto, o la historia misma?, se sustituye por esta otra pregunta: ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender? El problema hermenéutico se convierte así en una región de la Analítica de ese ser, el *Dasein*, que existe al comprender.

En primer lugar, quiero hacerle plena justicia a esta ontología de la comprensión, antes de decir por qué propongo seguir un camino más indirecto y más trabajoso, que ya ha sido iniciado por las reflexiones lingüísticas y semánticas. Si comienzo por este acto de ecuanimidad con respecto a la filosofía de Heidegger, es porque no la considero una solución adversa; su Analítica del *Dasein* no es el otro término de una alternativa que nos obligaría a elegir entre una ontología de la comprensión y una epistemología de la interpretación. La vía larga que propongo también tiene por ambición dirigir la reflexión al plano de una ontología; pero lo hará gradualmente, siguiendo las exigencias sucesivas de la semántica (§ 3) y, luego, de la reflexión (§ 4). La duda que planteo al final de este párrafo se extiende sólo sobre la posibilidad de hacer una ontología directa, sustraída desde el comienzo a toda exigencia metodológica y, en consecuencia, también sustraída al círculo de la interpretación, del cual ella misma hace la teoría. Sin embargo, es el *deseo* de esa ontología el que mueve la empresa aquí propuesta y el que le permite no empantanarse en una filosofía lingüística a la manera de Wittgenstein, ni en una filosofía reflexiva de tipo neokantiana. Mi problema será precisamente éste: ¿qué le sucede a una epistemología de la interpretación, surgida de una reflexión sobre la exégesis, sobre el método de la historia, sobre el psicoanálisis y la fenomenología de la religión, etcétera cuando es alcanzada, animada y, si se me permite decir, aspirada por una ontología de la comprensión?

Pongámonos, entonces, frente a las exigencias de esta ontología de la comprensión.

Para entender correctamente el sentido de la revolución del pensamiento que ésta propone, es necesario remitirse directamente al final del proceso que va desde las *Investigaciones lógicas [Logische Untersuchungen]* de Husserl hasta *El Ser y el Tiempo [Sein und Zeit]* de Heidegger, a riesgo de tener que preguntarse luego qué es aquello que, en relación con esta revolución del pensamiento, resulta significativo en la fenomenología de Husserl. Es necesario, entonces, considerar en toda su radicalidad la inversión de la pregunta misma, inversión que pone a la ontología de la comprensión en el lugar de una epistemología de la interpretación.

Es preciso sustraerse a toda manera *erkenntnistheoretisch* de plantear el problema y, por consiguiente, renunciar a la idea de que la hermenéutica pueda ser un *método* adecuado para luchar en pie de igualdad con el de las ciencias de la naturaleza. Darle un método a la comprensión implica permanecer en el marco de los presupuestos del conocimiento objetivo y en los prejuicios de la teoría del conocimiento kantiana. Es necesario, entonces, salir deliberadamente del círculo encantado de la problemática del sujeto y del objeto, e interrogarse por

el ser. Pero, para interrogarse por el ser en general, hay que interrogarse primero por ese ser que es el "ahí" de todo ser, por el *Dasein.* Es decir, por ese ser que existe al modo de un comprender el ser. Comprender no es ya entonces un modo de conocimiento, sino más bien un modo de ser, el modo de ser del ser que existe al comprender.

Admito perfectamente que se proceda a esta inversión absoluta de la relación entre comprender y ser; de hecho, cumple el anhelo más profundo de la filosofía de Dilthey, en la medida en que, para él, la vida era el concepto más importante. En su obra, la comprensión histórica no equivalía exactamente a la teoría de la naturaleza: la relación entre la vida y sus expresiones era más bien la raíz común de la doble relación del hombre con la naturaleza y del hombre con la historia. Si se sigue esta sugerencia, el problema ya no implica reforzar el conocimiento histórico frente al conocimiento físico, sino ahondar en el conocimiento científico, considerado en toda su generalidad, para alcanzar un vínculo del ser histórico con la totalidad del ser que sea más originario que la relación sujeto-objeto de la teoría del conocimiento.

Si se plantea el problema de la hermenéutica en estos términos ontológicos, ¿de qué ayuda podrá ser la fenomenología de Husserl? La pregunta nos invita a remontarnos de Heidegger a Husserl, y a reinterpretar a este último en términos heideggerianos. Evidentemente, el último Husserl, el de *Krisis,* es a quien primero hallamos en este camino retrospectivo. La fundación fenomenológica de la ontología se debe buscar, en primer lugar, en su obra. Su aporte a la hermenéutica es doble; por una parte, en la última fase de la fenomenología, la crítica del "objetivismo" es llevada hasta sus últimas consecuencias; dicha crítica concierne al problema hermenéutico no sólo indirectamente, pues cuestiona a la epistemología de las ciencias naturales en su pretensión de proveer a las ciencias humanas el único modelo metodológico válido, sino también directamente, dado que discute la empresa diltheyana de proveer a las ciencias del espíritu [*Geisteswissenschaften*] un método tan objetivo como el de las ciencias naturales. Por otra parte, la última fenomenología de Husserl articula su crítica del objetivismo con una problemática positiva que abre la vía hacia una ontología de la comprensión: esta problemática nueva tiene por tema la *Lebenswelt,* el "mundo de la vida", es decir, una capa de experiencia anterior a la relación sujeto-objeto, que proporcionó su tema rector a todas las variedades del neokantismo.

Si bien el último Husserl se inscribe en esta empresa subversiva que apunta a sustituir una epistemología de la interpretación por una ontología de la comprensión, el primer Husserl, el que va desde las *Investigaciones lógicas* hasta las *Meditaciones cartesianas,* genera fuertes sospechas. Por cierto, fue él quien abrió

la vía al designar el objeto como polo intencional, como portador de intención, y al dar como correlato a ese sujeto no una naturaleza sino un campo de significaciones. Considerada retrospectivamente, a partir del viejo Husserl, pero sobre todo a partir de Heidegger, la primera fenomenología puede aparecer como la crítica inicial del objetivismo, dado que lo que llama fenómenos son precisamente los correlatos de la vida intencional, las unidades de significación, productos de esta vida intencional. No obstante, el primer Husserl no hizo más que reconstruir un nuevo idealismo, próximo al neokantismo que él mismo combatía: la reducción de la tesis del mundo es, en efecto, una reducción de la pregunta por el ser a la pregunta por el sentido del ser, que, a su vez, es reducido a un simple correlato de los modos subjetivos de intención.

La teoría de la comprensión se edificó, a fin de cuentas, contra el primer Husserl, contra las tendencias alternativamente platonizantes e idealizantes de su teoría de la significación y de la intencionalidad. Pero si el último Husserl apunta hacia esta ontología, lo hace en la medida en que su empresa de reducción del ser fracasó, y por consiguiente, en la medida en que el resultado final de la fenomenología perdió de vista su objeto inicial; a pesar suyo, en lugar de un sujeto idealizado encerrado en su sistema de significaciones, descubre un ser vivo que posee desde siempre y como horizonte de todas sus intenciones un mundo, el mundo.

Queda despejado así un campo de significaciones anterior a la constitución de una naturaleza matematizada, tal como nos la representamos desde Galileo –un campo de significaciones anterior a la objetividad para un sujeto cognoscente–. Antes de la objetividad está el horizonte del mundo; antes del sujeto de la teoría del conocimiento está la vida operante, que algunas veces Husserl llama anónima, no porque vuelva por este rodeo a un sujeto impersonal kantiano, sino porque el mismo sujeto que tiene objetos se deriva de la vida operante.

Puede verse hasta qué grado de radicalidad ha sido llevado el problema de la comprensión y el de la verdad. La cuestión de la historicidad ya no es la del conocimiento histórico concebido como método; señala la manera en que el existente "es con" los existentes; la comprensión ya no es la respuesta de las ciencias del espíritu a la explicación naturalista; implica una manera de ser junto al ser, previa a la del encuentro de los entes particulares. Al mismo tiempo, la capacidad de la vida para tomar libremente distancia de sí misma y trascenderse se convierte en una estructura del ser finito. Si el historiador puede medirse con la cosa misma, igualarse a lo conocido, se debe a que ambos, él y su objeto, son históricos. Por lo tanto, la explicitación de dicho carácter histórico es previa a toda metodología. Lo que era un límite para la ciencia –saber la historicidad del

ser– se convierte en una constitución del ser. Lo que era una paradoja –saber la pertenencia del intérprete a su objeto– deviene en un rasgo ontológico.

Tal es la revolución que introduce una ontología de la comprensión; el comprender se vuelve un aspecto del "proyecto" del *Dasein* y de su "apertura al ser". La cuestión de la verdad ya no es la cuestión del método, sino la de la manifestación del ser, para un ser cuya existencia consiste en la comprensión del ser.

Sea cual fuere la fuerza extraordinaria de seducción de esta ontología fundamental, propongo, no obstante, explorar otra vía, articular de otro modo el problema hermenéutico con la fenomenología. ¿Por qué esta retirada frente a la Analítica del *Dasein*? Por las dos razones que presento aquí: con la manera radical de interrogar de Heidegger, los problemas que pusieron en marcha nuestra investigación no sólo permanecen irresueltos, sino que además se pierden de vista. ¿Cómo dar, preguntábamos, un *organon* a la exégesis, es decir, a la inteligencia de los textos? ¿Cómo fundar las ciencias históricas frente a las ciencias de la naturaleza? ¿De qué modo arbitrar en el conflicto de las interpretaciones rivales? Estos problemas no son considerados por una hermenéutica fundamental; esto es así de manera intencional: esta hermenéutica no está destinada a resolverlos, sino a disolverlos; de hecho, Heidegger se negó a considerar cualquier problema particular referido a la comprensión de tal o cual ente: quiso reeducar nuestro ojo y reorientar nuestra mirada; quiso que subordináramos el conocimiento histórico a la comprensión ontológica, como una forma derivada de una forma originaria. Pero no nos ofrece ningún medio para demostrar en qué sentido la comprensión propiamente histórica se deriva de esta comprensión originaria. ¿No será mejor, de aquí en más, partir de las formas derivadas de la comprensión, y mostrar en ella los signos de su derivación? Esto implica que tomemos su punto de partida en el plano mismo en que la comprensión se ejerce, es decir, en el plano del lenguaje.

Esta primera explicación conduce a una segunda: para que el desplazamiento del comprender epistemológico al ser que comprende sea posible, sería necesario primero poder describir directamente –sin preocupación epistemológica previa– el ser privilegiado del *Dasein*, tal como está constituido en sí mismo, y luego recuperar la comprensión como uno de estos modos de ser. La dificultad de pasar del comprender, como modo de conocimiento, al comprender como modo de ser, radica en esto: la comprensión que resulta de la Analítica del *Dasein* es la misma comprensión por la cual y en la cual el ser se comprende como ser. ¿Acaso no es nuevamente *en el lenguaje* mismo donde debe buscarse la pauta de que la comprensión es un modo de ser?

Estas dos objeciones contienen al mismo tiempo una proposición positiva: sustituir la vía corta de la Analítica del *Dasein* por la vía larga iniciada por los

análisis del lenguaje; Así, mantendremos constantemente el contacto con las disciplinas que practican la interpretación de manera metódica y resistiremos a la tentación de separar la *verdad*, propia de la comprensión, del *método* puesto en práctica por las disciplinas provenientes de la exégesis. Si una nueva problemática de la existencia ha de ser elaborada, sólo podrá serlo a partir y sobre la base de la elucidación semántica del concepto de interpretación común a todas las disciplinas hermenéuticas. Esta semántica se organizará en torno al tema central de las significaciones con sentido múltiple o multívocas, que también denominaremos simbólicas (las equivalencias serán justificadas en su momento).

Indico a continuación la manera en que concibo el acceso a la cuestión de la existencia por el desvío de esta semántica: una elucidación simplemente semántica permanece "en el aire" mientras no se muestre que la comprensión de expresiones multívocas o simbólicas es un momento de la comprensión de *sí*. De este modo, el enfoque *semántico* se encadenará con un enfoque *reflexivo*. Pero el sujeto que se interpreta al interpretar los signos ya no es el *Cogito*: es un existente que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser aun antes de que se sitúe y se posea. Así, la hermenéutica debería descubrir un modo de existir que fuese, de cabo a cabo, *ser-interpretado*. Sólo la reflexión, al abolirse a sí misma como reflexión, puede guiarnos hacia las raíces ontológicas de la comprensión. Pero esto no cesa de acontecer en el lenguaje y mediante el movimiento de la reflexión. Tal es la ardua vía que vamos a seguir.

El plano semántico

Toda comprensión óntica u ontológica se expresa, ante todo y desde siempre, en el lenguaje. Por lo tanto, no es en vano buscar del lado de la semántica un *eje* de referencia para todo el conjunto del *campo* hermenéutico. La exégesis nos ha acostumbrado a la idea de que un texto tiene varios sentidos, que esos sentidos se imbrican el uno en el otro, que el sentido espiritual es "transferido" (los *traslata signa* de san Agustín) del sentido histórico o literal, por exceso de sentido de éste. Schleiermacher y Dilthey nos enseñaron igualmente a considerar los textos, los documentos y los monumentos como expresiones de la vida fijadas por la escritura; la exégesis rehace el trayecto inverso de esta objetivación de fuerzas de la vida, primero, en las conexiones psíquicas, luego, en los encadenamientos históricos. Esta objetivación y esta fijación constituyen otra forma de transferencia del sentido. Nietzsche, por su parte, trata los valores como expresiones de la fuerza y la debilidad de la voluntad de poder, que es preciso interpretar. Más aún, en su obra, la vida misma es interpretación: la filosofía se convierte así en una interpretación

de interpretaciones. Finalmente, bajo el título "trabajo del sueño", Freud ha examinado una serie de procedimientos que se destacan por "desfigurar" (*Entstellung*) un sentido oculto, someterlo a una distorsión que, a la vez, muestra y oculta el sentido latente en el sentido manifiesto; rastreó las ramificaciones de esta distorsión en las expresiones culturales del arte, de la moral y de la religión, y constituyó así una exégesis de la cultura comparable a la de Nietzsche. No carece de sentido, entonces, intentar circunscribir aquello que podría llamarse "*el nudo semántico*" de toda hermenéutica, general o particular, fundamental o especial. El elemento común, aquel que hallamos en todas partes, desde la exégesis hasta el psicoanálisis, parece ser una cierta arquitectura del sentido, que podemos llamar "doble sentido" o "sentido múltiple", cuyo papel es, en cada caso, aunque de manera diferente, mostrar ocultando. Es, pues, en la semántica de lo mostrado y lo ocultado, en la semántica de las expresiones multívocas, donde advierto que este análisis del lenguaje se afianza.

Por mi parte, luego de haber explorado un sector bien determinado de esta semántica –el lenguaje de la confesión que constituye la *simbólica del mal*– propongo llamar simbólicas a estas expresiones multívocas. Así, doy a la palabra "símbolo" un sentido más restringido que aquel que le dieron autores que, como Cassirer, llaman simbólica a toda aprehensión de la realidad por medio de signos, desde la percepción, el mito y el arte hasta las ciencias; y un sentido más amplio que el de los autores que, a partir de la retórica latina o de la tradición neoplatónica, reducen el símbolo a la analogía. *Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero.* Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico.

A su vez, el concepto de interpretación también recibe una acepción determinada; propongo darle la misma extensión que al símbolo; decimos que *la interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal;* conservo así la referencia inicial a la exégesis, es decir, a la interpretación de los sentidos ocultos. Símbolo e interpretación se convierten en conceptos correlativos. Hay interpretación allí donde hay sentido múltiple, y es en la interpretación donde la pluralidad de sentidos se pone de manifiesto.

Esta doble delimitación del campo semántico –del lado del símbolo y del lado de la interpretación– da origen a un cierto número de tareas, de las cuales me limitaré a realizar un rápido inventario.

En lo que concierne a las expresiones simbólicas, la tarea del análisis lingüístico me parece doble. Por una parte, se trata de proceder a una enumeración de

las formas simbólicas tan amplia y completa como sea posible. Esta vía inductiva es la única accesible en el comienzo de la investigación, pues la cuestión es, precisamente, determinar la estructura común de las diversas modalidades de expresión simbólica. Aquí habría que invocar, sin preocuparse por una precipitada reducción a la unidad, los símbolos cósmicos que revelan una fenomenología de la religión, como la de Van der Leeuw, Maurice Leenhardt o Mircea Eliade; el simbolismo onírico revelado por el psicoanálisis, con todos sus equivalentes en el folklore, las leyendas, los refranes y los mitos; las creaciones verbales de los poetas, según el hilo conductor de las imágenes sensoriales, visuales, acústicas y otras, o según la simbólica del tiempo y del espacio. A pesar de tener arraigos diversos en los valores fisionómicos del cosmos, en el simbolismo sexual, en la imaginería sensorial, todos estos simbolismos advienen en el elemento del lenguaje. No hay simbolismo previo al hombre que habla, aun cuando el poder del símbolo tenga sus raíces más abajo. Es en el lenguaje donde el cosmos, el deseo y el imaginario acceden a la expresión; siempre es necesaria una palabra para retomar el mundo y hacer que se convierta en hierofanía. Del mismo modo, el sueño permanecerá obturado para todos, en tanto no sea llevado al plano el lenguaje por el relato.

Esta enumeración de las modalidades de la expresión simbólica exige como complemento una criteriología cuya tarea consistiría en fijar la constitución semántica de formas emparentadas, tales como la metáfora, la alegoría y el símil. ¿Cuál es la función de la analogía en la "trasferencia del sentido"? ¿Existen otras maneras de ligar el sentido con el sentido, además de la analogía? ¿Cómo integrar los mecanismos del sueño descubiertos por Freud a esta constitución del sentido simbólico? ¿Pueden superponerse con formas retóricas ya establecidas, tales como la metáfora o la metonimia? ¿Los mecanismos de distorsión puestos en juego por aquello que Freud llama el "trabajo de sueño" abarcan el mismo campo semántico que los procedimientos simbólicos revelados por la fenomenología de la religión? Tales son las preguntas de estructura que una criteriología debería resolver.

Esta criteriología, a su vez, es inseparable de un estudio de los procedimientos de la interpretación. En efecto, hemos definido uno por uno el campo de las expresiones simbólicas y el de los procedimientos de la interpretación. En consecuencia, los problemas que el símbolo plantea se reflejan en la metodología de la interpretación. En efecto, es muy relevante que la interpretación dé lugar a métodos tan dispares, incluso opuestos. Hice referencia a la fenomenología de la religión y al psicoanálisis; ambos se oponen de la manera más radical. No hay nada sorprendente en ello: la interpretación parte de la determinación múltiple de los símbolos, de su sobredeterminación, como se dice en psicoanálisis; pero

cada interpretación, por definición, reduce esta riqueza, esta multivocidad, y "traduce" el símbolo de acuerdo con una grilla de lectura que le es propia. La tarea de esta criteriología es mostrar que la forma de la interpretación es correlativa a la estructura teórica del sistema hermenéutico considerado. Así, la fenomenología de la religión procede al desciframiento del objeto religioso en el rito, el mito y la creencia; pero lo hace a partir de una problemática de lo sagrado que define su estructura teórica. Por el contrario, el psicoanálisis conoce sólo una dimensión del símbolo: la de los derivados de los deseos reprimidos; en consecuencia, se considera sólo la red de significaciones constituidas en el inconsciente a partir de la represión primaria y según los aportes ulteriores de la represión secundaria. No se puede reprochar al psicoanálisis esta estrechez: es su razón de ser. La teoría psicoanalítica, aquello que Freud llamó su metapsicología, restringe las reglas del desciframiento a lo que se podría denominar una semántica del deseo; el psicoanálisis no puede hallar sino aquello que busca, y lo que busca es la significación "económica" de las representaciones y de los afectos puestos en juego en el sueño, la neurosis, el arte, la moral y la religión. Por lo tanto, no podría hallar sino las expresiones disfrazadas de representaciones y de afectos pertenecientes a los deseos más arcaicos del hombre. Este ejemplo muestra correctamente la amplitud de una hermenéutica filosófica en el simple nivel semántico. Ésta comienza por una investigación extensiva de las formas simbólicas y por un análisis comprensivo de las estructuras simbólicas; prosigue con una confrontación de los estilos hermenéuticos y con una crítica de los sistemas de interpretación, refiriendo la diversidad de los métodos hermenéuticos a la estructura de las teorías correspondientes. Con ello, se prepara para ejercer su tarea más importante: llevar a cabo un verdadero arbitraje entre las pretensiones totalitarias de cada una de las interpretaciones. Al mostrar de qué manera cada método expresa la forma de una teoría, justifica a cada una en los límites de su propia circunscripción teórica. Tal es la función crítica de esta hermenéutica considerada en su nivel simplemente semántico.

Se perciben sus múltiples ventajas. En primer lugar, la aproximación semántica mantiene a la hermenéutica en contacto con las metodologías efectivamente practicadas y no corre el riesgo de separar su concepto de verdad del concepto de método. Asegura, además, la implantación de la hermenéutica en la fenomenología, en el nivel en que ésta se siente más segura de sí misma, es decir, en el nivel de la teoría de la significación, elaborada en las *Investigaciones lógicas*. Desde luego, Husserl no habría admitido la idea de una significación irreductiblemente no-unívoca; de hecho, excluye expresamente esa posibilidad en la primera de las *Investigaciones lógicas*. Por ese motivo, la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* no puede ser hermenéutica. No obstante, si bien nos apartamos de Husserl, lo

hacemos, al menos, en el marco de su teoría de las expresiones significantes; la divergencia se articula allí, y no en el ámbito sospechoso de la fenomenología de la *Lebenswelt.* En fin, al trasladar así el debate al plano del lenguaje, tengo la impresión de encontrar las otras filosofías actualmente vivas en un terreno común. Por cierto, la semántica de las expresiones multívocas se opone a las teorías del metalenguaje que quieren reformar los lenguajes existentes en función de modelos ideales. La oposición es tan viva aquí como en lo que respecta al ideal de univocidad de Husserl. En cambio, mantiene un fructuoso diálogo con las doctrinas provenientes de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y del análisis del lenguaje ordinario en los países anglosajones. En este mismo nivel, dicha hermenéutica general coincide con las preocupaciones de la exégesis bíblica moderna, propia de Bultmann y su escuela. Entiendo esta hermenéutica general como una contribución a esa gran filosofía del lenguaje cuya falta se hace sentir en la actualidad. Hoy en día, disponemos de una lógica simbólica, una ciencia exegética, una antropología y un psicoanálisis, y, por primera vez quizás, somos capaces de abrazar como problema único el de la reunificación del discurso humano. El progreso de esas disciplinas tan dispares puso de manifiesto y agravó, a un mismo tiempo, la dislocación de este discurso. En la actualidad, la unidad del hablar humano constituye un problema.

El plano reflexivo

El análisis precedente, consagrado a la estructura semántica de las expresiones de sentido doble o múltiple, es la puerta estrecha que la hermenéutica filosófica debe atravesar si quiere evitar aislarse de las disciplinas que recurren al método de la interpretación: exégesis, historia, psicoanálisis. Sin embargo, una semántica de las expresiones de sentido múltiple no alcanza para calificar a una hermenéutica como filosófica. Un análisis lingüístico que tratara las significaciones como un conjunto cerrado en sí mismo, erigiría ineluctablemente al lenguaje en absoluto. Ahora bien, esta hipóstasis del lenguaje niega la intención fundamental del signo, a saber, la de valer por..., es decir, la de superarse a sí mismo y suprimirse en aquello a lo que apunta. El lenguaje mismo, en tanto medio significante, pide ser referido a la existencia.

Al hacer esta afirmación, estamos volviendo a Heidegger: lo que anima el movimiento de superación del plano lingüístico es el deseo de una ontología; es la exigencia que rige un análisis que permanece prisionero del lenguaje.

Pero ¿cómo reintegrar la semántica a la ontología sin sucumbir a las objeciones que le hemos hecho a una Analítica del *Dasein*? La etapa intermedia, en

dirección de la existencia, es la reflexión, es decir, el vínculo entre la comprensión de los signos y la comprensión de sí; este sí-mismo nos da la posibilidad de reconocer un existente.

Al proponer una relación del lenguaje simbólico con la comprensión de sí, aspiro a satisfacer el deseo más profundo de la hermenéutica. Toda interpretación se propone superar un alejamiento, una distancia, entre la época cultural pasada, a la cual pertenece el texto, y el intérprete mismo. Al superar esa distancia, al volverse contemporáneo del texto, el exégeta puede apropiarse del sentido: hacer propio lo que le era ajeno, es decir, hacerlo suyo. En este sentido, lo que persigue es el ensanchamiento de la propia comprensión de sí mismo a través de la comprensión de lo otro. En consecuencia, toda hermenéutica es, explícita o implícitamente, comprensión de sí por el desvío de la comprensión del otro.

No dudo, entonces, en afirmar que la hermenéutica debe ser injertada en la fenomenología, no sólo en el plano de la teoría de la significación de las *Investigaciones lógicas*, sino también en el plano de la problemática del *Cogito*, tal como ésta se desarrolla desde las *Ideen I* hasta las *Meditaciones cartesianas*. Sin embargo, ¡tampoco dudo en decir que el injerto transforma a la planta sobre la cual se ha de injertar el brote hermenéutico! Ya hemos visto cómo la introducción de significaciones equívocas en el campo semántico obligaba a abandonar el ideal de univocidad preconizado por las *Investigaciones lógicas*. Es preciso comprender ahora que al articular estas significaciones multívocas al conocimiento de sí mismo, transformamos profundamente la problemática del *Cogito*. Apuntemos rápidamente que, más delante, esta reforma interna de la filosofía reflexiva justificará que descubramos en ella una nueva dimensión de la existencia. Pero, antes de decir cómo estalla el *Cogito*, digamos cómo se enriquece y se profundiza por este recurso a la hermenéutica.

Reflexionemos efectivamente sobre lo que significa el sí-mismo de la comprensión de sí cuando nos apropiamos del sentido de una interpretación psicoanalítica o de la exégesis textual. A decir verdad, no lo sabemos antes, sino después, aunque el deseo de comprendernos a nosotros mismos haya guiado por sí solo esta apropiación. ¿Por qué es esto así? ¿Por qué el sí mismo que guía la interpretación sólo puede recobrarse como resultado de la interpretación?
Por dos razones: digamos primero que el famoso *Cogito* cartesiano, que se capta directamente en la prueba de la duda, es una verdad vana en la medida en que es irrefutable. No niego que sea una verdad; es una verdad que se postula a sí misma, por lo cual no puede ser verificada ni deducida; es, simultáneamente, el planteo de un ser y de un acto, de una existencia y de una operación de pensamiento; yo soy, yo pienso; existir, para mí, es pensar; existo en tanto que pienso. Sin embargo, esta verdad es una verdad vana. Es como un primer paso que no puede ser segui-

do de ningún otro, hasta que el *ego* del *ego cogito* no se capte nuevamente en el espejo de sus objetos, de sus obras y, finalmente, de sus actos. La reflexión es una intuición ciega cuando no está mediatizada por lo que Dilthey llamaba las expresiones en las que la vida se objetiva. Para emplear el lenguaje de Jean Nabert, la reflexión no podría ser más que la apropiación de nuestro acto de existir por medio de una crítica aplicada a las obras y a los actos, signos de ese acto de existir. Así, la reflexión es una crítica, no en el sentido kantiano de una justificación de la ciencia y del deber, sino en el sentido en que el *Cogito* sólo puede ser vuelto a captar por el desvío de un desciframiento de los documentos de su vida. La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo para existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que dan testimonio de ese esfuerzo y de ese deseo.

Sin embargo, el *Cogito* no es sólo una verdad tan vana como irrefutable; es preciso agregar que, además, es como un lugar vacío que ha sido llenado desde siempre por un falso *Cogito*. En efecto, hemos aprendido de todas las disciplinas exegéticas, y del psicoanálisis en particular, que la conciencia pretendidamente inmediata es ante todo "falsa conciencia"; Marx, Nietzsche y Freud nos enseñaron a desenmascarar sus astucias. De aquí en más, será preciso conectar la crítica de la falsa conciencia con todo redescubrimiento del sujeto del *Cogito* en los documentos de su vida; una filosofía de la reflexión debe ser todo lo contrario de una filosofía de la conciencia.

Este segundo motivo converge con el motivo precedente: no sólo el "yo" no puede volver a captarse más que en las expresiones de la vida que lo objetivan, sino que, además, la exégesis del texto de la conciencia se topa con las primeras "interpretaciones desviadas" *[mésinterprétations]* de la falsa conciencia. Ahora bien, desde Schleiermacher, sabemos que hay hermenéutica allí donde primero hubo interpretación desviada.

De este modo, la reflexión debe ser doblemente indirecta; en primer lugar, porque la existencia sólo da testimonio de sí misma en los documentos de la vida, pero también porque la conciencia es primero falsa conciencia, y por que siempre hay que elevarse, por medio de una crítica correctiva, desde la comprensión desviada *[mécompréhension]* a la comprensión.

Al término de esta segunda etapa, que denominamos "etapa reflexiva", quisiera mostrar cómo se han consolidado los resultados de la primera, la que llamamos "etapa semántica". En la primera etapa tomamos como un hecho la existencia de un lenguaje irreductible a significaciones unívocas. Es un hecho que la confesión de la conciencia culpable pasa por una simbólica de la mancha, del pecado, de la *culpa*; es un hecho que el deseo reprimido se expresa en una simbólica que da cuenta de su estabilidad a través de sueños, refranes, leyendas y mitos; es un hecho que lo sagrado se expresa en una simbólica de los

elementos cósmicos: cielo, tierra, agua, fuego. Sin embargo, el uso filosófico de ese lenguaje equívoco queda expuesto a la objeción del lógico, según la cual el lenguaje equívoco sólo podría alimentar argumentos falaces. La justificación de la hermenéutica puede ser radical sólo si se busca en la naturaleza misma del pensamiento reflexivo el principio de una lógica del doble sentido. Esta lógica no es ya una lógica formal, sino una lógica trascendental; se establece en el nivel de las condiciones de posibilidad: no de las condiciones de la objetividad de una naturaleza, sino de las condiciones de la apropiación de nuestro deseo de ser. Es en este sentido que la lógica del doble sentido, propia de la hermenéutica, puede ser llamada trascendental. Si no se lleva el debate a ese nivel, se puede acabar en una situación insostenible: se intentará vanamente mantener el debate en un nivel puramente semántico y darle lugar a las significaciones equívocas junto a las significaciones unívocas; sin embargo, la distinción de principio entre dos clases de equivocidad –la equivocidad por exceso de sentido, que encuentran las ciencias exegéticas, y la equivocidad por confusión de sentido, que persigue la lógica– no puede justificarse únicamente en el plano semántico. No pueden existir dos lógicas en el mismo nivel. Sólo la problemática de la reflexión justifica la semántica del doble sentido.

La etapa existencial

Al término de este itinerario que nos condujo desde una problemática del lenguaje hasta una problemática de la reflexión, quisiera mostrar cómo podría ser alcanzada una problemática de la existencia por vía regresiva. La ontología de la comprensión, que Heidegger elabora directamente por un súbito vuelco que sustituye la consideración de un modo de conocer por la consideración de un modo de ser, no podría ser, para nosotros que procedemos indirectamente y por grados, más que un horizonte –es decir, una intención–, más que un dato. Una ontología separada está fuera de nuestro alcance: únicamente en el movimiento de la interpretación podemos percibir el ser interpretado. La ontología de la comprensión permanece implicada en la metodología de la interpretación, según el ineluctable "círculo hermenéutico" que el mismo Heidegger nos enseñó a trazar. Además, sólo en el marco del conflicto de las hermenéuticas rivales podremos percibir algo del ser interpretado: una ontología unificada resulta tan inaccesible a nuestro método como una ontología separada. En cada caso, cada hermenéutica descubre el aspecto de la existencia que la funda como método.

Esta doble advertencia no debe, sin embargo, desviarnos del objetivo de exponer los fundamentos ontológicos del análisis semántico y reflexivo que pre-

cede. Una ontología implicada, una ontología quebrada, no deja de ser una ontología.

Seguiremos una primera pista, que nos es propuesta por una reflexión filosófica sobre el psicoanálisis. ¿Qué podemos esperar de éste último para una ontología fundamental? Dos cosas: primero, una verdadera destitución de la problemática clásica del sujeto como conciencia; luego, una restauración de la problemática de la existencia como deseo.

En efecto, por medio de la crítica de la conciencia, el psicoanálisis apunta hacia la ontología. La interpretación que nos propone de los sueños, las fantasías, los mitos y los símbolos es siempre, en alguna medida, una objeción a la pretensión de la conciencia de erigirse en origen del sentido. La lucha contra el narcisismo –equivalente freudiano del falso *Cogito*– permite descubrir el arraigamiento del lenguaje en el deseo, en las pulsiones de la vida. El filósofo que se entrega a este rudo aprendizaje es llevado a practicar una verdadera ascesis de la subjetividad, a dejarse desposeer del origen del sentido; por cierto, este desasimiento no deja de ser una peripecia de la reflexión; pero debe transformarse en una pérdida real del más arcaico de todos los objetos: el yo. Por lo tanto, es preciso decir del sujeto de la reflexión lo que el Evangelio dice del alma: hay que perderlo para salvarlo. Todo el psicoanálisis habla de objetos perdidos que deben volver a encontrarse simbólicamente; la filosofía reflexiva debe integrar este descubrimiento a su propia tarea; hay que perder el yo *[moi]* para reencontrar el yo propio *[je]*. Por esa razón, el psicoanálisis es, si no una disciplina filosófica, al menos una disciplina para filósofos: el inconsciente obliga al filósofo a tratar el ordenamiento de las significaciones en un plano que está desfasado respecto del sujeto inmediato; esto es lo que enseña la topología freudiana: las significaciones más arcaicas se organizan en un "lugar" del sentido distinto del lugar en el que se halla la conciencia. El realismo del inconsciente, el tratamiento topográfico y económico de las representaciones, de las fantasías, de los síntomas y de los símbolos aparecen, finalmente, como la condición de una hermenéutica liberada de los prejuicios del *ego*.

Freud nos invita a plantear así, asumiendo nuevos costos, la cuestión de la relación entre significación y deseo, entre sentido y energía, es decir, finalmente, entre el lenguaje y la vida. Éste era ya el problema de Leibniz en la monadología: ¿cómo se articula la representación con la apetencia? Era igualmente el problema de Spinoza en el libro III de la *Ética*: ¿de qué modo los grados de adecuación de la idea expresan los grados del *conatus*, del esfuerzo que nos constituye? A su manera, el psicoanálisis nos retrotrae a la misma pregunta: ¿cómo se incluye el orden de las significaciones en el orden de la vida? Esta regresión del sentido al deseo indica una posible superación de la reflexión hacia la existencia. Ahora, se justifica una

expresión que utilizamos anteriormente, pero de manera anticipada: mediante la comprensión de nosotros mismos, decíamos, nos apropiamos del sentido de nuestro deseo de ser o de nuestro esfuerzo para existir. La existencia, podemos afirmar ahora, es deseo y esfuerzo. La llamamos esfuerzo para subrayar su energía positiva y su dinamismo; la llamamos deseo para señalar en ella la falta y la indigencia: *Eros* es hijo de *Poros* y de *Penia*. Así, el *Cogito* ya no es el acto pretencioso que fue en un principio, es decir, esa pretensión de afirmarse a sí mismo; se considera como *ya* afirmado en el ser.

Sin embargo, si bien la problemática de reflexión puede y debe superarse en una problemática de la existencia, como lo sugiere una meditación filosófica sobre el psicoanálisis, esa superación tiene lugar en la interpretación y por medio de ella: al descifrar las astucias del deseo, se descubre el deseo en la raíz del sentido y de la reflexión; no puedo hipostasiar ese deseo fuera del proceso de la interpretación; queda siempre como ser-interpretado; lo adivino detrás de los enigmas de la conciencia; pero no lo puedo asir en sí mismo, bajo pena de hacer una mitología de las pulsiones, como a veces sucede en las representaciones salvajes del psicoanálisis. Detrás de sí, el *Cogito* descubre, mediante el trabajo de la interpretación, algo así como una *arqueología del sujeto*. La existencia transluce en esa arqueología, pero permanece implicada en el movimiento de desciframiento que ella suscita.

Ese movimiento que el psicoanálisis –entendido como hermenéutica– nos obliga a llevar a cabo, nos lo imponen también otros métodos hermenéuticos, aunque de manera diferente. La existencia que el psicoanálisis descubre es la del deseo, la existencia como deseo, y esa existencia es revelada principalmente en una arqueología del sujeto. Otra hermenéutica –la de la fenomenología del espíritu, por ejemplo– sugiere otra manera de desplazar el origen del sentido: ya no detrás del sujeto, sino delante de él. Yo diría que existe una hermenéutica del Dios que viene, del reino que se acerca, una hermenéutica que vale como una profecía de la conciencia, que, en último análisis, anima la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. La invoco aquí porque su modo de interpretación es diametralmente opuesto al de Freud. El psicoanálisis nos proponía una regresión hacia lo arcaico; la fenomenología del espíritu nos propone un movimiento según el cual cada figura encuentra su sentido, no en aquella que la precede, sino en la que le sigue; así, la conciencia es arrastrada fuera de sí, delante de sí, hacia un sentido puesto en marcha, en el cual cada etapa es abolida y retenida en la siguiente. De este modo, una teleología del sujeto se opone a una arqueología del sujeto. Pero lo importante para nuestro propósito es que esta teleología, al igual que la arqueología freudiana, sólo se constituye en el movimiento de la interpretación que comprende una figura por medio de otra; el espíritu sólo se

realiza en ese pasaje de una figura a la otra; él es la dialéctica misma de las figuras, por la cual el sujeto es arrastrado fuera de su infancia, arrancado de su arqueología. Por esta razón, la filosofía sigue siendo una hermenéutica, es decir, una lectura del sentido oculto en el texto del sentido aparente. La tarea de esta hermenéutica es mostrar que la existencia sólo accede a la palabra, al sentido y a la reflexión procediendo a una exégesis continua de todas las significaciones que tienen lugar en el mundo de la cultura; la existencia no deviene un sí mismo –humano y adulto– más que apropiándose de ese sentido que primeramente reside "afuera", en obras, instituciones, monumentos de cultura, donde la vida del espíritu se ha objetivado.

La fenomenología de la religión –de Van der Leeuw y de Mircea Eliade– podría ser interrogada en este mismo horizonte ontológico. En tanto fenomenología, constituye únicamente una descripción del rito, del mito, de la creencia, es decir, formas de comportamiento, de lenguaje y de sentimiento por las cuales el hombre apunta a un "sagrado". Pero, si la fenomenología puede permanecer en este nivel descriptivo, la reanudación reflexiva del trabajo de la interpretación lleva más lejos: al comprenderse a sí mismo en y por los signos de lo sagrado, el hombre opera el más radical de los desprendimientos de sí mismo que se pueda concebir. Esta desapropiación excede aquella que suscitan el psicoanálisis y la fenomenología hegeliana, ya sea que se las considere separadamente o que se conjuguen sus efectos; una arqueología y una teleología develan siempre una *arkhé* y un *télos*, de los que un sujeto puede disponer al comprenderlos; esto ya no sucede con lo sagrado que se anuncia en una fenomenología de la religión; éste designa simbólicamente el *alpha* de toda arqueología y el *omega* de toda teleología; el sujeto no podría disponer de este *alpha* ni de este *omega*; lo sagrado interpela al hombre y, en esta interpelación, se anuncia como aquello que dispone de su existencia, porque la establece absolutamente, como esfuerzo y como deseo de ser.

De este modo, las hermenéuticas más opuestas, cada una a su manera, apuntan hacia las raíces ontológicas de la comprensión, manifiestan la dependencia del sí-mismo con la existencia. El psicoanálisis muestra esta dependencia en la arqueología del sujeto; la fenomenología del espíritu, en la teleología de las figuras; la fenomenología de la religión, en los signos de lo sagrado.

Tales son las implicaciones ontológicas de la interpretación.

La ontología propuesta aquí no puede ser separada de la interpretación; permanece dentro del círculo conformado por el trabajo de la interpretación y el ser interpretado; por lo tanto, no es una ontología triunfante; tampoco es una ciencia, dado que no podría sustraerse al *riesgo* de la interpretación; no podría siquiera escapar del todo a la guerra intestina que las hermenéuticas mantienen entre sí.

Sin embargo, a pesar de su precariedad, esta ontología militante y quebrada está habilitada para afirmar que las hermenéuticas rivales no son simples "juegos de lenguaje", como podría suceder en caso de que sus pretensiones totalitarias permanecieran enfrentadas únicamente en el plano del lenguaje. Para una filosofía lingüística, todas las interpretaciones son igualmente válidas en los límites de la teoría que funda las reglas de lectura en cuestión; pero estas interpretaciones igualmente válidas son "juegos de lenguaje", cuyas reglas pueden ser cambiadas arbitrariamente, mientras no se demuestre que cada una de ellas se funda en una función existencial particular; así, el psicoanálisis tiene su fundamento en una arqueología del sujeto, la fenomenología del espíritu lo tiene en una teleología, y la fenomenología de la religión, en una escatología.

¿Se puede ir más lejos? ¿Pueden articularse estas diferentes funciones existenciales en una figura unitaria, como intentaba Heidegger en la segunda parte de *El Ser y el Tiempo*? Ésta es la pregunta que el presente estudio deja sin resolver. Pero, si bien queda sin resolver, eso no implica que sea una pregunta desesperada. En la dialéctica de la arqueología, de la teleología y de la escatología, se anuncia una estructura ontológica susceptible de reunir las interpretaciones discordantes en el plano lingüístico. No obstante, esta figura coherente del ser que somos, en la que se implantarían las interpretaciones rivales, no se da fuera del contexto de la dialéctica de las interpretaciones. Desde esta perspectiva, la hermenéutica es imbatible. Sólo una hermenéutica, instruida por las figuras simbólicas, puede mostrar que esas diferentes modalidades de la existencia pertenecen a una única problemática; pues, en definitiva, son los símbolos más ricos aquellos que aseguran la unidad de estas múltiples interpretaciones. Ellos solos llevan todos los vectores, regresivos o prospectivos, que las diversas hermenéuticas disocian. Los verdaderos símbolos contienen en potencia todas las hermenéuticas, tanto la que se dirige hacia la emergencia de nuevas significaciones, como la que se dirige hacia el resurgimiento de las fantasías arcaicas. Es en este sentido que decíamos, desde nuestra introducción, que la existencia de la cual puede hablar la filosofía hermenéutica permanece siempre como existencia interpretada; en el trabajo de la interpretación descubre las modalidades múltiples de la dependencia de sí, su dependencia del deseo percibida en arqueología del sujeto, su dependencia del espíritu percibida en su teleología, su dependencia de lo sagrado percibida en su escatología. Con el desarrollo de una arqueología, una teleología y una escatología, la reflexión se suprime a sí misma como reflexión.

Así, la ontología es la tierra prometida para una filosofía que comienza por el lenguaje y por la reflexión; pero, como Moisés, el sujeto que habla y reflexiona sólo puede percibirla antes de morir.

PRIMERA PARTE

Hermenéutica y estructuralismo

Estructura y hermenéutica

El tema del presente trabajo es la hermenéutica y la tradición. Es importante destacar que, en ambos casos, se trata de una cierta manera de vivir, de operar *el tiempo*: tiempo de transmisión, tiempo de interpretación.

Ahora bien, tenemos la impresión –que seguirá siendo impresión hasta que no esté bien fundada– de que ambas temporalidades se apoyan una en la otra, se pertenecen mutuamente. Entendemos que la interpretación tiene una historia y que esa historia es un segmento de la tradición misma; siempre se interpreta desde algún lugar, para explicitar, prolongar y, de ese modo, mantener viva la tradición misma en la cual estamos. Así, el tiempo de la interpretación pertenece, en cierta forma, al tiempo de la tradición. Pero, como contrapartida, la tradición, aun entendida como transmisión de un *depositum*, es tradición muerta si no interpreta continuamente ese depósito: una "herencia" no es un paquete cerrado que pasa de mano en mano sin ser abierto, sino más bien un tesoro del que se extrae a manos llenas y que se renueva en la operación misma de agotarlo. Toda tradición vive por la gracia de la interpretación; perdura a ese precio, es decir, permanece viva.

Pero la mutua pertenencia de estas dos temporalidades no es evidente. ¿Cómo se inscribe la interpretación en el tiempo de la tradición? ¿Por qué la tradición no vive más que en y por el tiempo de la interpretación?

Busco una tercera temporalidad, un tiempo profundo, que estaría inscripto en la riqueza del sentido, y que haría posible el entrecruzamiento de estas dos temporalidades. Ese tiempo sería el tiempo mismo del sentido. Sería como una carga temporal llevada inicialmente por el advenimiento del sentido. Esta carga temporal haría posible, a la vez, la sedimentación en un depósito y la explicitación en una interpretación; en suma, haría posible la lucha de ambas temporalidades, una que transmite, otra que renueva.

Pero ¿dónde buscar ese tiempo del sentido? Y, sobre todo, ¿cómo alcanzarlo?

Mi hipótesis de trabajo es que esta carga temporal tiene alguna relación con la constitución semántica de aquello que, en otras dos exposiciones en este mismo trabajo,[1] denominé el símbolo y que definí por su poder de tener doble

[1] Véase "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica" (I y II) en el presente volumen.

sentido; decía yo que el símbolo está constituido, desde el punto de vista semántico, de tal modo que da un sentido por medio de un sentido; en él, un sentido primario, literal, mundano, a menudo físico, remite a un sentido figurado, espiritual, a menudo existencial, ontológico, que de ninguna manera está dado fuera de esta designación indirecta. El símbolo da qué pensar, apela a una interpretación, precisamente porque dice más de lo que dice, y nunca termina de dar qué decir. En la actualidad, mi problema es lograr determinar el alcance temporal de este análisis semántico. Debe haber una relación esencial entre el exceso de sentido y la carga temporal: esa relación esencial es lo que está en juego en la presente exposición.

Una precisión más: llamo a este estudio el tiempo de los símbolos y no el tiempo de los mitos. Como dije en un trabajo anterior, el mito no agota en absoluto la constitución semántica del símbolo. Quiero recordar aquí las principales razones por las cuales el mito debe ser subordinado al símbolo. En primer lugar, el mito es una forma de relato: narra los acontecimientos del comienzo y del fin en un tiempo fundamental –"en aquellos tiempos"–; este tiempo de referencia añade una dimensión suplementaria a la historicidad, de la que está cargado el sentido simbólico, y debe ser tratado como un problema específico. Por otra parte, el vínculo del mito con el rito y con el conjunto de las instituciones de una sociedad particular lo inserta en una trama social y enmascara, en cierta medida, el potencial temporal de los símbolos que pone en juego. Más adelante mostraremos la importancia de esta distinción; la función social específica del mito no agota, en mi opinión, la riqueza de sentido del fondo simbólico, que otra constelación mítica podrá volver a emplear en otro contexto social. Por último, el ordenamiento literario del mito implica un principio de racionalización que restringe el poder de significación del fondo simbólico. Retórica y especulación ya fijan el fondo simbólico; no hay mito sin un principio de mitología. Por todas estas razones –ordenamiento en forma de narración, vínculo con el rito y con una función social específica, racionalización mitológica–, el mito ya no está en el nivel del fondo simbólico y de ese tiempo oculto que buscamos exhibir. Por mi parte, lo he mostrado con el ejemplo de la simbólica del mal; me pareció que los mitos implicados en la confesión del mal se repartían en tres niveles significantes: nivel simbólico primario de la mancha, del pecado, de la *culpa*; nivel mítico de los grandes relatos de la caída o del exilio; nivel de los dogmatismos mitológicos de la gnosis y del pecado original. Al poner en práctica esta dialéctica del símbolo –sobre la sola base, es cierto, de tradiciones semíticas y helénicas–, pude verificar que la reserva de sentido de los símbolos primarios era más rica que la de los símbolos míticos, y más rica aún que la de las mitologías racionalizantes. Del símbolo al mito y a la

mitología, se pasa de un tiempo oculto a un tiempo agotado. El resultado es que la tradición, en la medida en que ella misma se desliza por la pendiente que va del símbolo a la mitología dogmática, sigue el trayecto de ese tiempo agotado; se transforma en herencia y en depósito, al mismo tiempo que se racionaliza. Este proceso se pone de manifiesto al comparar los grandes símbolos hebraicos del pecado con las construcciones fantásticas de la gnosis, y también de la antignosis cristiana del pecado original –que no es más que una réplica de la gnosis en el mismo nivel semántico. Una tradición se agota al mitologizar el símbolo; se renueva por medio de la interpretación que remonta la pendiente del tiempo agotado hacia el tiempo oculto, es decir, recurriendo al símbolo y a su reserva de sentido desde la mitología.

Pero ¿qué decir de ese tiempo fundador con respecto al tiempo doble de la tradición y de la interpretación? Y sobre todo, ¿cómo alcanzarlo?

Este estudio propone una vía de acceso indirecta, un rodeo: partiré de las nociones de sincronía y diacronía tal como las piensa la escuela estructuralista, y particularmente la *Antropología estructural* de Lévi-Strauss. Mi intención no es en absoluto oponer la hermenéutica al estructuralismo, la historicidad de la primera a la diacronía de este último. El estructuralismo pertenece a la ciencia; y no veo actualmente enfoque más riguroso y fecundo que el estructuralismo en el nivel de comprensión que le es propio. La interpretación de la simbólica merece ser llamada hermenéutica sólo en la medida en que represente un segmento de la comprensión de sí y de la comprensión del ser; más allá de este trabajo de apropiación del sentido, no es nada; en ese sentido, la hermenéutica es una disciplina filosófica. Cuanto más apunta el estructuralismo a poner una distancia, a objetivar, a separar la ecuación personal del investigador de la estructura de una institución, de un mito, de un rito, tanto más el pensamiento hermenéutico profundiza en lo que se dio en llamar "el círculo hermenéutico" del comprender y del creer, que lo descalifica como ciencia y lo califica como pensamiento meditante. Por lo tanto, no es conveniente yuxtaponer dos maneras de comprender; la cuestión es más bien enlazarlas como lo objetivo y lo existencial (¡o existenciario!).* Si la hermenéutica es una fase de la apropiación del sentido, una etapa entre la reflexión abstracta y la reflexión concreta, si la hermenéutica permite recuperar, por medio del pensamiento, el sentido en suspenso en la simbólica, sólo puede considerar el trabajo de la antropología estructural como un apoyo y no como un contraste; uno sólo se apropia de aquello que primero ha mantenido a distancia para considerarlo. Dicha considera-

* *Existential* en el original: versión francesa del término alemán *Existenziall*, a su vez traducido al español como "existenciario". [N. de T.]

ción objetiva, puesta en práctica en los conceptos de sincronía y diacronía, es la que yo quiero practicar a fin de encaminar la hermenéutica desde una inteligencia ingenua hacia una inteligencia madura, por medio de la disciplina de la objetividad.

No me parece oportuno partir de *El pensamiento salvaje*, sino dirigirme hacia él. *El pensamiento salvaje* representa la última etapa de un proceso gradual de generalización. En un principio, el estructuralismo no tenía por objeto definir la entera constitución del pensamiento, aun en estado salvaje, sino delimitar un conjunto bien determinado de problemas que podríamos decir que tienen afinidad con el tratamiento estructuralista. *El pensamiento salvaje* representa una suerte de transposición del límite, de sistematización terminal que propone, con demasiada facilidad, plantear como una alternativa falsa la posibilidad de elección entre distintas maneras de comprender, entre distintas inteligibilidades; dije que era absurdo *en principio;* para no caer *de hecho* en la trampa, se debe tratar al estructuralismo primero como una explicación limitada, que luego se extiende gradualmente siguiendo el hilo conductor de los problemas en sí mismos; la conciencia de la validez de un método nunca puede ser separada de la conciencia de sus límites. A fin de hacerle justicia a este método, y sobre todo para dejarme instruir por él, lo retomaré en su movimiento de extensión, a partir de un núcleo indiscutible, en lugar de considerarlo en su estadio terminal, más allá de un cierto punto crítico en el cual pierde quizás la noción de sus límites.

El modelo lingüístico

Como se sabe, el estructuralismo proviene de la aplicación de un modelo lingüístico a la antropología y a las ciencias humanas en general. En el origen del estructuralismo encontramos, primero, a Ferdinand de Saussure y su *Curso de lingüística general*, y, sobre todo, a la orientación propiamente fonológica de la lingüística con Trubetzkoy, Jakobson y Martinet. Con ellos asistimos a una inversión de las relaciones entre sistema e historia. Para el historicismo, comprender es hallar la génesis, la forma anterior, las fuentes, el sentido de la evolución. Para el estructuralismo, primero son inteligibles las combinaciones y las organizaciones sistemáticas en un estado dado. Ferdinand de Saussure comienza a introducir esta inversión con la distinción entre lengua y habla en el interior del lenguaje. Si por "lengua" entendemos el conjunto de las convenciones adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio del lenguaje en los individuos, y por "habla", la operación llevada a cabo por sujetos hablantes, podemos afirmar que esta distin-

ción capital introduce tres reglas, cuya generalización más allá del dominio inicial de la lingüística analizaremos a continuación.

En primer lugar, la idea misma de sistema; separada de los sujetos hablantes, la lengua se presenta como un sistema de signos. Por cierto, Ferdinand de Saussure no es fonólogo; su concepción del signo lingüístico como una relación entre el significante sonoro y el significado conceptual es mucho más semántica que fonológica. Sin embargo, sostiene que el objeto de una ciencia lingüística es el sistema de signos, originado en la mutua determinación de la cadena sonora del significante y de la cadena conceptual del significado. En esta mutua determinación, lo que cuenta no son los términos, considerados individualmente, sino las oposiciones distintivas; el sistema de signos de una lengua está constituido por las diferencias de sonido y de sentido, y las relaciones que unos y otros mantienen. Se comprende así que cada signo sea arbitrario, en tanto relación aislada de un sentido y un sonido, y que todos los signos de una lengua formen sistema: "en la lengua, sólo hay diferencias" (1949: 166).*

Esta idea-eje domina el segundo tema, que concierne, precisamente, a la relación entre diacronía y sincronía. En efecto, el sistema de diferencias sólo aparece sobre el eje de coexistencias, totalmente diferenciado del eje de las sucesiones. Nace así una lingüística sincrónica como ciencia de los estados en sus aspectos sistemáticos, distinta de una lingüística diacrónica, o ciencia de las evoluciones, aplicada al sistema. Como puede verse, la historia está en segundo lugar, y figura como alteración del sistema. Más aún, en lingüística, esas alteraciones son menos inteligibles que los estados del sistema: "Nunca –escribe Saussure– el sistema es modificado directamente; en sí mismo, es inmutable; sólo ciertos elementos son alterados sin afectar la solidaridad que los relaciona al todo" (1949: 121). La historia es más responsable de los desórdenes que de los cambios significativos; como bien lo dice Saussure: "Los hechos de la serie sincrónica son relaciones, los hechos de la serie diacrónica, acontecimientos en el sistema". Desde este momento, la lingüística es, en primer lugar, sincrónica, y la diacronía es en sí misma inteligible sólo como comparación de los estados de sistemas anteriores y posteriores; la diacronía es comparativa; en este sentido, depende de la sincronía. Por último, los acontecimientos sólo pueden ser aprehendidos una vez realizados en un sistema, es decir, una vez que éste les dio un aspecto de regularidad; el hecho diacrónico es la innovación originada en el habla (de uno solo, de algunos, poco importa), pero siempre "transformada en hecho de lenguaje" (1949: 140).

* Todas las indicaciones de páginas en este libro corresponden a las ediciones citadas por Paul Ricœur [N. de T.].

El problema central de nuestra reflexión será saber en qué medida el modelo lingüístico de las relaciones entre diacronía y sincronía nos permite acceder a la comprensión de la historicidad propia de los símbolos. Digámoslo ya: alcanzaremos un punto crítico en el momento en que nos enfrentemos a una verdadera tradición, es decir, a una serie de continuaciones interpretantes, que ya no pueden ser consideradas como la intervención del desorden en un estado de sistema.

Entendámonos bien: no adjudico al estructuralismo, como lo hacen algunos de sus críticos, una oposición pura y simple entre diacronía y sincronía. En este sentido, Lévi-Strauss no se equivoca al oponer a sus detractores (1958: 101, 103) el importante artículo de Jakobson sobre los *Principios de fonología histórica*, en el cual el autor disocia expresamente sincronía de estática. Lo importante es la subordinación, no la oposición, de la diacronía a la sincronía. Esta subordinación constituye un problema para la inteligencia hermenéutica; la diacronía sólo es significante por su relación con la sincronía, y no a la inversa.

El tercer principio no concierne menos a nuestro problema de la interpretación y del tiempo. Había sido señalado, sobre todo, por los fonólogos, pero ya estaba presente en la oposición saussuriana entre lengua y habla: las leyes lingüísticas designan un nivel inconsciente del espíritu y, en ese sentido, no reflexivo, no histórico; este inconsciente no es el inconsciente freudiano de la pulsión, del deseo, en su facultad de simbolización. Se trata de un inconsciente más kantiano que freudiano, un inconsciente categorial, combinatorio; es un orden finito o el *finitismo* del orden, pero tal que se ignora a sí mismo. Hablo de inconsciente kantiano solamente por considerar su organización, pues se trata más bien de un sistema categorial sin referencia a un sujeto pensante; por esa razón, el estructuralismo, como filosofía, desarrollará una clase de intelectualismo profundamente antirreflexivo, antiidealista, antifenomenológico; pero, además, ese espíritu inconsciente puede ser considerado como análogo a la naturaleza; es más, quizás sea naturaleza. Volveremos sobre el tema cuando abordemos *El pensamiento salvaje*; no obstante, ya en 1956, refiriéndose a la regla de economía de la explicación de Jakobson, Lévi-Strauss escribía: "La afirmación de que la explicación más económica es también –de todas las que se vislumbran– la que más se acerca a la verdad reposa, en último análisis, sobre la identidad postulada entre las leyes del mundo y las leyes del pensamiento" (1958: 102).

Este tercer principio no nos concierne menos que el segundo, ya que instituye entre el observador y el sistema un vínculo que es en sí mismo no-histórico. Comprender no es retomar el sentido. A diferencia de lo planteado por Schleiermacher en *Hermeneutik und Kritik* [Hermenéutica y crítica] (1828), por Dilthey en su artículo "Die Entstehung der Hermeneutik" ["El nacimiento de la hermenéutica"] (1900), por Bultmann en *Das Proble der Hermeneutik* [El

problema de la hermenéutica] (1950), no hay "círculo hermenéutico"; no hay historicidad de la relación de comprensión. La relación es objetiva, independiente del observador; por esa razón, la antropología estructural es ciencia y no, filosofía.

La transposición del modelo lingüístico en antropología estructural

Podemos seguir esta transposición en la obra de Lévi-Strauss, apoyándonos en los artículos metodológicos publicados en *Antropología estructural.* Mauss ya había dicho: "La sociología estaría mucho más avanzada si hubiera procedido en todas partes a imitación de los lingüistas" (artículo de 1945, en 1958: 37). Sin embargo, para Lévi-Strauss, el verdadero punto de partida es la revolución fonológica en lingüística: "Ella no renovó sólo las perspectivas lingüísticas: una transformación de esta amplitud no se limita a una disciplina particular. La fonología no puede evitar cumplir, respecto de las ciencias sociales, el mismo papel renovador que la física nuclear, por ejemplo, desempeñó para el conjunto de las ciencias exactas. ¿En qué consiste esta revolución, cuando intentamos examinarla en sus implicaciones más generales? N. Trubetzkoy, el ilustre maestro de la fonología, nos dará la respuesta a esta pregunta. En un artículo programático ["La fonología actual", en *Psicología del lenguaje*], reduce el método fonológico a cuatro pasos fundamentales: en primer lugar, la fonología pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos *conscientes* al de su infraestructura *inconsciente*; rehúsa tratar los términos como entidades independientes y, por el contrario, toma como base de su análisis las *relaciones* entre términos; introduce la noción de *sistema:* 'La fonología actual no se limita a declarar que los fonemas son siempre miembros de un sistema; *muestra* sistemas fonológicos concretos y pone en evidencia su estructura'; finalmente, aspira al descubrimiento de leyes generales, ya sea que las encuentre por inducción, o bien 'deduciéndolas lógicamente, lo cual les otorga un carácter absoluto'. Así, por primera vez, una ciencia social logra formular relaciones necesarias. Tal es el sentido de esta última frase de Trubetzkoy, mientras que las reglas precedentes muestran cómo la lingüística debe actuar para llegar a este resultado" (1958: 39-40).

Los sistemas de parentesco proporcionaron a Lévi-Strauss el primer análogo riguroso de los sistemas fonológicos. Éstos son, en efecto, sistemas establecidos en un nivel inconsciente del espíritu; además, son sistemas en los cuales sólo son significativos los pares de opuestos y, sobre todo, elementos distinti-

vos (padre-hijo, tío materno e hijo de la hermana, marido-mujer, hermano-hermana): en consecuencia, el sistema no está en el nivel de los términos sino en las parejas de relaciones. (Recordemos la solución elegante y convincente del problema del tío materno: 1958: en particular 51-52 y 56-57.) Por último, son sistemas en los que el peso de la inteligibilidad está puesto del lado de la sincronía: se los construye sin considerar la historia, aunque comprenden una parte diacrónica, dado que las estructuras de parentesco vinculan una serie de generaciones.[2]

Ahora bien ¿qué autoriza esta primera transposición del modelo lingüístico? Básicamente, esto: el parentesco es en sí mismo un sistema de comunicación. En este sentido, es comparable a la lengua:

> El sistema de parentesco es un lenguaje; no es un lenguaje universal, y otros medios de expresión y de acción pueden ser preferidos a éste. Desde el punto de vista sociológico, esto equivale a decir que en presencia de una cultura determinada, se plantea siempre la siguiente pregunta preliminar: ¿el sistema es sistemático? Esta pregunta, que en principio parece absurda, en verdad sólo lo sería con respecto a la lengua, ya que la lengua es el sistema de significación por excelencia; ésta no puede no significar y su existencia toda radica en la significación. Por el contrario, la cuestión debe ser examinada con un rigor creciente a medida que nos alejamos de la lengua para analizar otros sistemas que también aspiran a la significación, pero cuyo valor de significación es parcial, fragmentario o subjetivo: organización social, arte, etcétera. (1958: 58)

Este texto nos propone ordenar los sistemas sociales por orden decreciente –"pero con un rigor creciente"–, basándonos en el sistema de significación por excelencia: la lengua. Si el parentesco constituye su análogo más cercano, es porque, como la lengua, es "un sistema arbitrario de representaciones, no el desarrollo espontáneo de una situación de hecho" (1958: 61); pero esta analogía se pone de manifiesto sólo si la organizamos a partir de los caracteres que hacen de ella una alianza y no una modalidad biológica: las reglas del matrimonio "representan diversas maneras de asegurar la circulación de las mujeres en el seno del grupo social, es decir, de reemplazar un sistema de relaciones consanguíneas, de

[2] "El parentesco no es un fenómeno estático, sólo existe para perpetuarse. No nos referimos al deseo de perpetuar la raza, sino al hecho de que, en la mayoría de los sistemas de parentesco, el desequilibrio inicial producido, en una generación dada, entre aquel que cede una mujer y aquél que la recibe, sólo puede estabilizarse por medio de contraprestaciones que tienen lugar en las generaciones posteriores. Incluso la estructura de parentesco más elemental existe simultáneamente en el orden sincrónico y en el diacrónico" (1958: 57). Hay que asimilar este comentario al que antes hacíamos respecto de la diacronía en lingüística estructural.

origen biológico, por un sistema sociológico de alianza" (1958: 68). Así consideradas, estas reglas hacen del parentesco "una suerte de lenguaje, es decir, un conjunto de operaciones destinadas a asegurar un cierto tipo de comunicación entre los individuos y los grupos. El hecho de que aquí el 'mensaje' esté constituido por las *mujeres del grupo* que *circulan* entre clanes, castas o familias (y no, como sucede en el lenguaje, por las *palabras del grupo* que circulan entre los individuos), no altera en absoluto la identidad del fenómeno observado en los dos casos" (1958: 69).

Esta cita contiene todo el programa de *El pensamiento salvaje* y deja planteado el principio mismo de la generalización. Me limitaré a citar este texto de 1945:

> Nos vemos obligados a preguntarnos, en efecto, si los diversos aspectos de la vida social, incluidos el arte y la religión –cuyo estudio, como sabemos, puede valerse de métodos y nociones tomadas de la lingüística–, no consisten en fenómenos cuya naturaleza se aproxima a la naturaleza misma del lenguaje. ¿Cómo podría ser verificada esta hipótesis? Ya sea que se limite el examen a una sola sociedad, o que se lo extienda a varias, siempre será necesario profundizar bastante el análisis de los diferentes aspectos de la vida social para alcanzar un nivel en el que el pasaje del uno al otro sea posible; es decir, elaborar una especie de código universal, capaz de expresar las propiedades comunes a las estructuras específicas propias de cada aspecto. El empleo de ese código deberá ser legítimo para cada sistema tomado de manera aislada, y para todos, cuando se trate de compararlos. Estaremos así en posición de saber si hemos alcanzado su naturaleza más profunda y si consisten o no en realidades del mismo tipo. (1958: 71)

Lo esencial de la inteligencia de las estructuras se concentra en la idea de código, entendido en el sentido de una correspondencia formal entre estructuras especificadas y, por lo tanto, en el sentido de una homología estructural. Sólo esta comprensión de la función simbólica puede considerarse rigurosamente independiente del observador: "El lenguaje es un fenómeno social que constituye un objeto independiente del observador, y para el cual se poseen largas series estadísticas" (1958: 64). Nuestro problema será averiguar cómo una inteligencia objetiva que decodifica puede sustituir a una inteligencia hermenéutica que descifra, es decir, que retoma para sí el sentido, al mismo tiempo que se enriquece con el sentido descifrado.

Un comentario de Lévi-Strauss nos pone quizás en la vía correcta: el autor señala que "el impulso originario" (1958: 70) a intercambiar mujeres revela tal vez, como repercusión del modelo lingüístico, algo del origen de todo lenguaje: "Como en el caso de las mujeres, ¿no debe buscarse el impulso originario que

obligó a los hombres a 'intercambiar' palabras en una representación desdoblada, ella misma resultado de la función simbólica que hace su primera aparición? En cuanto un objeto sonoro es aprehendido como portador de un valor inmediato, tanto para el que habla como para el que escucha, adquiere una naturaleza contradictoria cuya neutralización sólo es posible por el intercambio de valores complementarios, a lo que se reduce toda la vida social" (1958: 71). ¿Esto no es afirmar que el estructuralismo sólo entra en juego sobre el fondo ya constituido "de la representación desdoblada, ella misma resultado de la función simbólica"? ¿No implica recurrir a otra inteligencia, que apunte al desdoblamiento mismo, a partir del cual hay intercambio? ¿No será que la ciencia objetiva de los intercambios no es más que un segmento abstracto de la entera comprensión de la función simbólica que, en el fondo, sería comprensión semántica? Para el filósofo, la razón de ser del estructuralismo sería, entonces, restituir esta comprensión plenaria, pero después de haberla destituido, objetivado, sustituido por una inteligencia estructural; el fondo semántico así mediatizado por la forma estructural se volvería accesible para una comprensión más indirecta, pero más segura.

Dejemos esta cuestión en suspenso (hasta el final de este estudio) y sigamos el hilo de las analogías y de la generalización.

Al principio, las generalizaciones de Lévi-Strauss son muy prudentes y están rodeadas de precauciones (véase, por ejemplo 1958: 74-75). En efecto, la analogía estructural entre los demás fenómenos sociales y el lenguaje, considerado en su estructura fonológica, es muy compleja. ¿En qué sentido puede decirse que su "naturaleza se acerca a la del lenguaje" (1958: 71)? El equívoco no es de temer cuando los signos de intercambio no son elementos del discurso; así, se dirá que los hombres intercambian mujeres *como* intercambian palabras; la formalización que hizo resaltar la homología de estructura no sólo es legítima sino también muy esclarecedora. Las cosas se complican con el arte y la religión; aquí, ya no tenemos "una especie de lenguaje", como en el caso de las reglas del matrimonio y de los sistemas de parentesco, sino un discurso significante, edificado sobre la base del lenguaje, considerado como instrumento de comunicación; la analogía se desplaza hacia el interior mismo del lenguaje y pasa a referirse a la estructura de tal o cual discurso particular, estructura que, a su vez, será comparada con la estructura general de la lengua. Por lo tanto, no es cierto *a priori* que la relación entre diacronía y sincronía, válida en lingüística general, rija de manera tan dominante la estructura de los discursos particulares. Las cosas dichas no tienen forzosamente una arquitectura similar a la del lenguaje, en tanto instrumento universal del decir. Todo lo que puede afirmarse es que el modelo lingüístico orienta la investigación hacia articulaciones simila-

res a las suyas, es decir, hacia una lógica de oposiciones y correlaciones, y, finalmente, hacia un sistema de diferencias: "Situándonos en un punto de vista más teórico [Lévi-Strauss acaba de hablar del lenguaje como condición diacrónica de la cultura, como vehículo de la instrucción o de la educación], el lenguaje aparece también como condición de la cultura, en la medida en que esta última posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Uno y otro significan por medio de oposiciones y correlaciones, dicho de otro modo, por medio de relaciones lógicas. De manera que puede considerarse al lenguaje como una fundación, destinada a recibir estructuras a menudo más complejas, pero del mismo tipo que las suyas, que corresponden a la cultura abordada desde diferentes aspectos" (1958: n. 79). Sin embargo, Lévi-Strauss debe acordar que la correlación entre cultura y lenguaje no está suficientemente justificada por el papel universal del lenguaje en la cultura. Él mismo recurre a un tercer término para fundamentar el paralelismo entre las modalidades estructurales del lenguaje y de la cultura: "No reflexionamos suficientemente sobre el hecho de que lengua y cultura son dos modalidades paralelas de una actividad más fundamental; estoy pensando en ese huésped presente entre nosotros, aunque ninguno haya pensado en invitarlo a nuestros debates: *el espíritu humano*" (1958: 81). Este tercero así evocado plantea graves problemas, pues el espíritu comprende al espíritu no sólo por analogía de estructura, sino también porque retoma y continúa los discursos particulares. Ahora bien, nada garantiza que esa comprensión responda a los mismos principios que los de la fonología. En consecuencia, la empresa estructuralista me parece perfectamente legítima y al abrigo de toda crítica en tanto tenga conciencia de sus condiciones de validez y, por lo tanto, de sus límites. Una cosa es cierta bajo todo punto de vista: la correlación debe ser buscada no "entre lenguaje y actitudes, sino entre expresiones homogéneas, ya formalizadas, de la estructura lingüística y la estructura social" (1958: 82). Con esta condición, pero sólo con esta condición, "se abre el camino para una antropología concebida como una teoría general de las relaciones, y para el análisis de sociedades en función de los caracteres diferenciales, propios de los sistemas de relaciones que los definen a unos y a otros" (1958: 110).

Mi problema se precisa a partir de aquí: ¿cuál es el lugar de una "teoría general de las relaciones" en una teoría general del sentido?[3] Cuando se trata de

[3] Lévi-Strauss puede aceptar esta pregunta puesto que él mismo la plantea excelentemente: "Mi hipótesis de trabajo apela a una posición media: probablemente, ciertas correlaciones puedan ser descubiertas entre ciertos aspectos y a ciertos niveles; para nosotros, se trata de descubrir cuáles son esos aspectos y dónde están esos niveles" (1958: 91). En su respuesta a Haudricourt y Granai, Lévi-Strauss parece conceder que existe una zona de validez óptima para una teoría general de la comunicación: "Desde hoy, esta tentativa es posible en tres niveles: en efecto, las reglas del parentesco y

arte y de religión: ¿qué comprendemos al comprender la estructura? Y ¿de qué manera la comprensión de la estructura instruye la comprensión de la hermenéutica, dirigida hacia una continuación de las intenciones significantes?

Aquí, nuestro problema del tiempo puede ser una buena piedra de toque. Vamos a seguir el destino de la relación entre diacronía y sincronía en esta transposición del modelo lingüístico y vamos a confrontarlo, por otra parte, con aquello que podamos saber de la historicidad del sentido en el caso de símbolos para los cuales disponemos de buenas secuencias temporales.

El pensamiento salvaje

En *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss lleva a cabo una audaz generalización del estructuralismo. Por cierto, nada autoriza a concluir que el autor ya no proponga ninguna colaboración con otros modos de comprensión; tampoco debería decirse que el estructuralismo no reconoce límites; no todo el pensamiento cae bajo su dominio, sino sólo un nivel de pensamiento, el nivel del *pensamiento salvaje*. Sin embargo, el lector que pasa de *Antropología estructural* a *El pensamiento salvaje* se asombra del cambio de frente y de tono: ya no se procede progresivamente, del parentesco al arte o a la religión; todo un nivel de pensamiento, considerado globalmente, se convierte en el objeto de investigación. Y ese nivel de pensamiento es considerado como la forma no domesticada del pensamiento único; no hay salvajes opuestos a civilizados, no hay mentalidad primitiva ni pensamiento de los salvajes; tampoco hay exotismo absoluto; más allá de la "ilusión totémica", sólo hay un pensamiento salvaje; y este pensamiento ni siquiera es anterior a la lógica; no es prelógico, sino homólogo del pensamiento lógico; homólogo en sentido fuerte: sus clasificaciones ramificadas, sus nomenclaturas finas son el pensamiento clasificador mismo, pero operando, como dice Lévi-Strauss, en otro nivel estratégico, el de lo sensible. El pensamiento salvaje es el pensamiento del orden, pero es un pensamiento que no se piensa a sí mismo. En esto, responde a las condiciones del estructuralismo que evocamos antes: orden inconsciente –orden concebido como sistema de diferencias–, orden susceptible de ser tratado objetivamente, "independientemente del observador". En consecuencia, sólo son inteligibles las combinaciones en el nivel inconsciente; comprender no consiste en recuperar intenciones de senti-

del matrimonio sirven para asegurar la comunicación de las mujeres entre los grupos, así como las reglas económicas sirven para asegurar la comunicación de los bienes y de los servicios, y las reglas lingüísticas, la comunicación de los mensajes" (1958: 95). Nótese además las precauciones del autor contra los excesos de la metalingüística estadounidense (1958: 83-84, 97).

do, ni en reanimarlas por un acto histórico de interpretación que, a su vez, estuviera inscripto en una tradición continua. La inteligibilidad se une al código de transformaciones que asegura las correspondencias y las homologías entre las combinaciones que pertenecen a niveles diferentes de la realidad social (organización en clanes, nomenclaturas y clasificaciones de animales y plantas, mitos y arte, etcétera). Caracterizaré el método en una sola frase: es la elección de la sintaxis en detrimento de la semántica. Esta elección es perfectamente legítima, en la medida en que sea una apuesta mantenida con coherencia. Lamentablemente, falta una reflexión sobre sus condiciones de validez, sobre el precio a pagar por este tipo de comprensión; en suma, falta una reflexión sobre los límites, reflexión que, sin embargo, aparecía de tanto en tanto en las obras anteriores.

Por mi parte, me sorprende que todos los ejemplos hayan sido tomados del área geográfica a la cual pertenece el supuesto totemismo y nunca del pensamiento semítico, prehelénico o indoeuropeo; y me pregunto a qué se debe esta limitación inicial del material etnográfico y humano. ¿No habrá tomado el autor el camino más fácil al relacionar el destino del pensamiento salvaje con un área cultural –precisamente la de la "ilusión totémica"–, donde las combinaciones importan más que los contenidos, donde el pensamiento es efectivamente *bricolage*,* y opera sobre un material heteróclito, sobre los escombros del sentido? Ahora bien, en este libro nunca se plantea la cuestión de la unidad del pensamiento mítico. Se da por sentado su generalización a todo pensamiento salvaje. Ahora bien, me pregunto si el fondo mítico al cual estamos conectados –fondo semítico (egipcio, babilónico, arameo, hebreo), fondo protohelénico, fondo indoeuropeo– se presta tan fácilmente a la misma operación; o mejor, insisto en este punto: ciertamente se presta, pero ¿se presta sin más? En los ejemplos de *El pensamiento salvaje*, la insignificancia de los contenidos y la exuberancia de las combinaciones parecen constituir un ejemplo extremo, mucho más que una forma canónica. Sucede que una parte de la civilización, precisamente aquella de la cual nuestra cultura no procede, se presta mejor que cualquier otra a la aplicación del método estructural tomado de la lingüística. Pero eso no prueba que la inteligencia de las estructuras sea igualmente esclarecedora en todas partes, ni tampoco que se baste a sí misma. Me he referido antes al precio a pagar: ese precio –la insignificancia de los contenidos– no es elevado para los totemistas, dada la importancia de la contrapartida, a saber, la gran

* Los términos *bricolage y bricoleur* carecen de traducción exacta al castellano. Para mayor desarrollo del tema, véase Lévi-Strauss (1964), *El pensamiento salvaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001: 27 [N. de T.]

significación de las combinaciones. Me parece que el pensamiento de los totemistas es precisamente aquel que más afinidad tiene con el estructuralismo. Me pregunto si su ejemplo es... ejemplar, o si es excepcional.[4]
Ahora bien, existe quizás otro polo del pensamiento mítico en el cual la organización sintáctica es más débil, la unión al rito menos marcada, el vínculo con las clasificaciones sociales más tenue, y donde, por el contrario, la riqueza semántica permite continuaciones históricas indefinidas en contextos sociales más variables. Para este otro polo del pensamiento mítico, del cual luego daré algunos ejemplos tomados del mundo hebraico, la inteligencia estructural es quizás menos importante –en todo caso, menos exclusiva– y requiere más manifiestamente ser articulada sobre una comprensión hermenéutica dedicada a interpretar los contenidos mismos, a fin de prolongar su vida y de incorporar su eficacia a la reflexión filosófica.

Aquí, tomaré como piedra de toque la cuestión del tiempo, que puso en movimiento nuestra meditación: *El pensamiento salvaje* extrae todas las consecuencias de los conceptos lingüísticos de sincronía y diacronía, y saca de ellos una concepción de conjunto de las relaciones entre estructura y acontecimiento. La cuestión es saber si esa misma relación se vuelve a encontrar idéntica en todo el frente del pensamiento mítico.

Lévi-Strauss se complace en retomar la palabra de Boas: "Se diría que los universos mitológicos están destinados a ser desmantelados tan pronto como son formados, para que nuevos universos nazcan de sus fragmentos" (1962: 31). (Estas palabras ya habían servido de exergo en uno de los artículos recogidos en *Antropología estructural*, 1958: 227.) Esta relación inversa, entre la solidez sincrónica y la fragilidad diacrónica de los universos mitológicos, se esclarece gracias a la comparación que Lévi-Strauss establece con el *bricolage*.

[4] En este sentido, pueden encontrarse algunas alusiones en *El pensamiento salvaje*: "Pocas civilizaciones como la australiana parecen haber tenido el gusto por la erudición, por la especulación y por aquello que a menudo aparece como un dandismo intelectual, por extraña que resulte esta expresión aplicada a hombres cuyo nivel de vida material era tan rudimentario [...]. Si, durante siglos o milenios, Australia vivió replegada sobre sí misma y si en ese mundo cerrado las especulaciones y las discusiones hicieron furor; y, en fin, si las influencias de la moda fueron a menudo determinantes, se puede comprender que se haya constituido una suerte de estilo sociológico y filosófico común, que no excluía variaciones metódicamente buscadas, entre las cuales hasta las más ínfimas eran relevadas y comentadas con intención favorable u hostil" (1962: 118-119). Hacia el final del libro, puede leerse: "Existe, pues, una suerte de antipatía radical entre la historia y los sistemas de clasificación. Esto explica quizás lo que estaríamos tentados de llamar 'el vacío totémico', pues todo lo que podría evocar el totemismo, aun en estado de vestigios, parece estar notoriamente ausente de las grandes civilizaciones de Europa y de Asia. ¿La causa no será que éstas eligieron explicarse a sí mismas por la historia, y que una empresa como ésa es incompatible con aquella que clasifica las cosas y los seres (naturales y sociales) por medio de grupos finitos?" (1962: 397-398).

El *bricoleur*, a diferencia del ingeniero, opera con un material que no produjo con vistas a un uso actual, sino con un repertorio limitado y heteróclito que lo obliga a trabajar –como se dice– con los medios que tiene a mano. Ese repertorio está hecho de residuos de construcciones y de destrucciones anteriores. Representa el estado contingente de la instrumentalidad en un momento dado; el *bricoleur* opera con signos ya usados, que coercionan de antemano las nuevas reorganizaciones. Como el *bricoleur*, el mito "se dirige a una colección de residuos o restos, es decir, a un subconjunto de la cultura" (1962: 29). En términos de acontecimientos y de estructura, de diacronía y de sincronía, el pensamiento mítico hace estructura con residuos o restos de acontecimientos; al construir sus palacios con los escombros del discurso social anterior, ofrece un modelo inverso al de la ciencia, que da forma de acontecimiento nuevo a sus estructuras: "El pensamiento mítico, ese *bricoleur*, elabora estructuras disponiendo acontecimientos o, mejor dicho, residuos de acontecimientos, mientras que la ciencia, en "marcha" por el sólo hecho de instaurarse, crea, bajo la forma de acontecimientos, sus medios y sus resultados gracias a las estructuras que fabrica sin tregua, a saber, sus hipótesis y sus teorías" (1962: 33).

Lo cierto es que Lévi-Strauss no opone mito y ciencia sino para acercarlos, pues, como dice, "las dos actitudes son igualmente válidas": "El pensamiento mítico no sólo es el prisionero de acontecimientos y experiencias, que dispone y vuelve a disponer incansablemente a fin de descubrirles un sentido; también es liberador, por la protesta que eleva contra el sinsentido, con el cual la ciencia se había resignado a transigir" (1962: 33). No obstante, el sentido sigue estando del lado del ordenamiento actual, de la sincronía. Por esa razón, estas sociedades son tan frágiles ante el acontecimiento; como en lingüística, el acontecimiento juega el papel de amenaza, en todo caso de perturbación, y siempre de simple interferencia contingente (por ejemplo, las conmociones demográficas –guerras, epidemias– que alteran el orden establecido): "Las estructuras sincrónicas de los sistemas denominados totémicos [son] extremadamente vulnerables a los efectos de la diacronía" (1962: 90). La inestabilidad de los mitos deviene así un signo de la primacía de la sincronía. Por esa razón, el pretendido totemismo

> es una gramática destinada a deteriorarse en léxico [...] como un palacio arrastrado por un río, la clasificación tiende a desmantelarse y sus partes se disponen de un modo distinto del que hubiese querido el arquitecto, bajo el efecto de la corriente y de las aguas muertas, de los obstáculos y de los estrechos. Por ende, en el totemismo, la función predomina inevitablemente sobre la estructura; el problema que no ha dejado de plantear a los teóricos es el de la relación entre la estructura y el acontecimiento. Y la gran lección del totemismo es que la forma

> de la estructura a menudo puede sobrevivir, aun cuando la estructura misma sucumba al acontecimiento. (1962: 307)

La historia mítica misma está al servicio de esta lucha de la estructura contra el acontecimiento, y representa un esfuerzo de las sociedades por anular la acción perturbadora de los factores históricos; representa una táctica de anulación de lo histórico, un modo de amortiguar el acontecimiento; así, al convertir la historia y su modelo intemporal en reflejos recíprocos, al poner al ancestro fuera de la historia y al hacer de la historia una copia del ancestro, la "diacronía, en cierto modo ya dominada, colabora con la sincronía sin riesgo de que entre ellas surjan nuevos conflictos" (1962: 313). Lo propio de la función del ritual es articular ese pasado fuera del tiempo al ritmo de la vida y de las estaciones y al encadenamiento de las generaciones. Los ritos "se pronuncian sobre la diacronía, pero lo hacen en términos sincrónicos, dado que el sólo hecho de celebrarlos equivale a cambiar el pasado en presente" (1962: 315).

Desde esta perspectiva, Lévi-Strauss interpreta los "churinga" –esos objetos de piedra o madera, o esos guijarros que representaban el cuerpo del ancestro– como testimonio "del ser diacrónico de la diacronía, en el seno mismo de la sincronía" (1962: 315). Encuentra en ellos el mismo sabor a historicidad que halla en nuestros archivos: ser encarnación de la "acontecibilidad", historia pura que se revela en el corazón del pensamiento clasificatorio. Así, la historicidad mítica misma está inscrita en el trabajo de la racionalidad: "Los pueblos denominados 'primitivos' han sabido elaborar métodos razonables para insertar, bajo un doble aspecto de contingencia lógica y de turbulencia afectiva, la irracionalidad en la racionalidad. Luego, los sistemas clasificatorios permiten integrar la historia; incluso, y sobre todo, aquella que podría ser considerada rebelde al sistema" (1962: 323).

¿Límites del estructuralismo?

He seguido deliberadamente en la obra de Lévi-Strauss la serie de transposiciones del modelo lingüístico hasta su última generalización en *El pensamiento salvaje*. La conciencia de validez de un método, decía yo al comenzar, es inseparable de la conciencia de sus límites. Esos límites parecen ser de dos clases: por una parte, considero que el pasaje *al* pensamiento salvaje se hizo por medio de un ejemplo demasiado favorable, que tal vez sea excepcional. Por otra parte, el pasaje de una ciencia estructural a una filosofía estructuralista me parece poco satisfactorio e incluso poco coherente. Ambas transposiciones del límite, al acu-

mular sus efectos, le dan al libro un acento particular, seductor y provocante, que lo distingue de los precedentes.

Me preguntaba anteriormente si el ejemplo era ejemplar. Junto con *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss, leía el notable libro de Gerhard von Rad dedicado a la *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, primer volumen de su *Teología del Antiguo Testamento* (1957). Nos encontramos aquí frente a una concepción teológica exactamente inversa a la del totemismo, que, justamente por ser inversa, sugiere una relación inversa entre diacronía y sincronía, y plantea de manera más urgente el problema de la relación entre la inteligencia estructural y la inteligencia hermenéutica.

¿Qué es lo decisivo para la comprensión del núcleo de sentido del Antiguo Testamento? Ni las nomenclaturas, ni las clasificaciones, sino los acontecimientos fundadores. Si nos limitamos a la teología del Hexateuco, el contenido significativo es un *kerigma*, el anuncio de la gesta de Yahvé, constituido por una red de acontecimientos. Es una *Heilgeschichte*; la primera secuencia está dada por la serie: liberación de Egipto, cruce del Mar Rojo, revelación del Sinaí, peregrinación por el desierto, cumplimiento de la promesa de la Tierra, etcétera. Un segundo foco organizador se establece en torno al tema del Ungido de Israel y de la misión davídica; por último, un tercer foco de sentido se instaura después de la catástrofe: la destrucción aparece allí como un acontecimiento fundamental, abierto sobre la alternativa no resuelta de la promesa y de la amenaza. El método de comprensión aplicable a esta red de acontecimientos consiste en restituir el *trabajo intelectual* que procede de esta fe histórica y que se despliega en un marco confesional, a menudo hímnico, siempre cultual. Como dice Gerhard von Rad: "Mientras que la historia crítica tiende a encontrar el mínimo verificable", "una pintura kerigmática tiende hacia un máximo teológico". Ahora bien, es un *trabajo intelectual* el que presidió esta elaboración de tradiciones y dio lugar a lo que ahora llamamos las Escrituras. Gerhard von Rad muestra cómo, a partir de una confesión mínima, se constituyó un espacio de gravitación para las tradiciones dispersas, pertenecientes a orígenes diferentes, transmitidas por grupos, tribus o clanes diferentes. Así, las sagas de Abraham, de Jacob y de José, pertenecientes a ciclos originariamente diferentes, fueron de alguna manera aspiradas y atrapadas por el núcleo primitivo de la confesión de fe que celebra la acción histórica de Yahvé. Como puede verse, es posible hablar aquí de una primacía de la historia, y esto en múltiples sentidos: en un primer sentido, en un sentido fundador, pues todas las relaciones de Yahvé con Israel están significadas por y en el marco de acontecimientos que no tienen rastro alguno de teología especulativa; pero también en los otros dos sentidos que hemos planteado al principio. El trabajo teológico sobre estos acontecimientos

es, en efecto, una historia ordenada, una tradición que interpreta. Para cada generación, la reinterpretación del fondo de las tradiciones confiere un carácter histórico a esta comprensión de la historia, y suscita un desarrollo cuya unidad significante es imposible de proyectar en un sistema. Estamos frente a una interpretación histórica de lo histórico; el hecho mismo de que las fuentes estén yuxtapuestas, los dobletes conservados, las contradicciones expuestas, tiene un sentido profundo: la tradición se corrige a sí misma por adiciones, y estas adiciones constituyen por sí mismas una dialéctica teológica.

Ahora bien, es notable que por medio de este trabajo de reinterpretación de sus propias tradiciones, Israel se haya dado una identidad que, en sí misma, es histórica: la crítica muestra que probablemente no haya habido unidad de Israel antes del reagrupamiento de los clanes en una suerte de anfictionía posterior al establecimiento. Interpretando históricamente su historia, elaborándola como una tradición viva, Israel se proyectó en el pasado como un pueblo único, al que le aconteció, como a una totalidad indivisible, la liberación de Egipto, la revelación del Sinaí, la aventura del desierto y el don de la Tierra prometida. El único principio teológico hacia el cual tiende todo el pensamiento de Israel es: existía Israel, el pueblo de Dios, que siempre actúa como una unidad y al cual Dios trata como una unidad; pero esta identidad es inseparable de una búsqueda ilimitada de un sentido de la historia, en la historia: "Israel, aquello sobre lo cual las representaciones de la historia del Antiguo Testamento tienen tanto para decir, es el objeto de la fe y el objeto de una historia construida por la fe" (1957: 118).

Así se encadenan las tres historicidades: después de la historicidad de los acontecimientos fundadores –o *tiempo oculto*– y de la historicidad de la interpretación viva por parte de los escritores sagrados –que constituye la *tradición*–, tenemos ahora la historicidad de la comprensión, la *historicidad de la hermenéutica.* Gerhard von Rad emplea la palabra *Entfaltung,* "despliegue", para designar la tarea de una teología del Antiguo Testamento que respete el triple carácter histórico de la *heilige Geschichte* (nivel de los acontecimientos fundadores), de las *Uberlieferungen* (nivel de las tradiciones constitutivas) y, por último, de la identidad de Israel (nivel de la tradición constituida). Esta teología debe respetar la primacía del acontecimiento por sobre el sistema: "El pensamiento hebraico es pensamiento *en el interior de* las tradiciones históricas; su preocupación principal es la adecuada combinación de las tradiciones y su interpretación teológica; en este proceso, el reagrupamiento histórico precede siempre al reagrupamiento intelectual y teológico" (1957: 116). Gerhard von Rad concluye su capítulo metodológico en estos términos: "Sería fatal para nuestra comprensión del testimonio de Israel que la organicemos desde el comienzo sobre la base de categorías teológicas que, aunque son corrientes entre nosotros, no tienen nada que

ver con aquellas sobre cuya base Israel se autorizó a ordenar su propio pensamiento teológico". Desde entonces, "volver a contar" –*wiedererzählen*– constituye la forma más legítima del discurso sobre el Antiguo Testamento. La *Entfaltung* del hermeneuta es la repetición de la *Entfaltung* que presidió la elaboración de las tradiciones del fondo bíblico.

¿Cómo afecta esto a las relaciones entre diacronía y sincronía? Una cosa me llamó la atención en los grandes símbolos del pensamiento hebraico que estudié en *La simbólica del mal* y en los mitos –por ejemplo, los de creación y caída– edificados sobre la primera capa simbólica: estos símbolos y estos mitos no agotan su sentido en combinaciones homólogas a las combinaciones sociales; no digo que no se presten al método estructural; incluso, estoy convencido de lo contrario; digo que el método estructural no agota su sentido, porque su sentido es una reserva de sentido lista para ser empleada nuevamente en otras estructuras. Se me dirá que esa reutilización es, precisamente, lo que constituye el *bricolage*. En absoluto: el *bricolage* opera con desechos; en el *bricolage* es la estructura la que preserva el acontecimiento; el desecho juega el papel de coerción previa, de mensaje pretransmitido; tiene la inercia de un presignificado: la reutilización de símbolos bíblicos en nuestra área cultural se funda, por el contrario, en una riqueza semántica, en un excedente de significado, que abre un camino a nuevas interpretaciones. Si se considera desde este punto de vista la serie constituida por los relatos babilónicos del diluvio, el diluvio bíblico y la cadena de reinterpretaciones rabínicas y cristológicas, se descubre inmediatamente que esas continuaciones representan lo contrario del *bricolage*; ya no se puede hablar de utilización de los restos en el marco de estructuras cuya sintaxis importaba más que la semántica, sino de la utilización de un excedente que ordena, como una primera donación de sentido, las intenciones rectificadoras de carácter propiamente teológico y filosófico que se aplican a ese fondo simbólico. En estas series ordenadas a partir de una red de acontecimientos significativos, es el *excedente* inicial de sentido el que *motiva* la tradición y la interpretación. Por esa razón, en este caso, es necesario hablar de regulación semántica por el contenido y no sólo de regulación estructural, como en el caso del totemismo. La explicación estructuralista triunfa en la sincronía ("el sistema se da en la sincronía.."; Lévi-Strauss, 1962: p. 89); por eso, se siente a gusto en las sociedades donde la sincronía es fuerte y la diacronía es perturbadora, como en la lingüística.

Sé muy bien que el estructuralismo no carece de recursos ante este problema y admite que "si la orientación estructural resiste al *shock*, dispone en cada conmoción de varios medios para restablecer un sistema, si no idéntico al sistema anterior, al menos del mismo tipo formal". Encontramos en *El pensamiento salvaje* algunos ejemplos de esta remanencia o perseverancia del sistema: "Suponiendo

un momento inicial (cuya noción es completamente teórica) en el cual el conjunto de los sistemas haya sido exactamente ajustado, dicho conjunto reaccionará ante cualquier cambio que primero afecte a una de sus partes, como una máquina de *feedback*: dominada (en ambos sentidos del término) por su armonía anterior, orientará el órgano desajustado en el sentido de un equilibrio que será, como mínimo, un compromiso entre el estado previo y el desorden introducido desde afuera" (1962: 92). Así, la regulación estructural se acerca más al fenómeno de inercia que a la reinterpretación viva, que consideramos característica de la verdadera tradición. Debido a que la regulación semántica procede del exceso del potencial de sentido sobre su uso y su función en el interior del sistema dado en la sincronía, el tiempo oculto de los símbolos puede llevar la doble historicidad de la tradición –que permite transmitir y sedimentar la interpretación– y la interpretación –que conserva y renueva la tradición–.

Si nuestra hipótesis es válida, remanencia de las estructuras y sobredeterminación de los contenidos serían dos condiciones diferentes de la diacronía. Podríamos preguntarnos si la combinación, en diferentes grados y quizás en proporciones inversas, de ambas condiciones generales no es lo que posibilita a las sociedades particulares –según el comentario del mismo Lévi-Strauss– "elaborar un esquema único que les permite integrar el punto de vista de la estructura y el del acontecimiento" (1962: 95). Pero esta integración, cuando se hace, como dijimos anteriormente, sobre el modelo de la máquina de *feedback*, no es más que un "compromiso entre el estado previo y el desorden introducido desde afuera" (1962: 92). En mi opinión, la tradición prometida a la duración y capaz de reencarnarse en estructuras diferentes da cuenta de la sobredeterminación de los contenidos más que de la remanencia de las estructuras.

Esta discusión nos lleva a poner en cuestión la suficiencia del modelo lingüístico y el alcance del submodelo etnológico tomado del sistema de denominaciones y clasificaciones comúnmente denominado "totémico". Este submodelo etnológico mantiene con el precedente un vínculo de conveniencia privilegiado: en los dos está presente la misma exigencia de oposición distintiva. Aquello que el estructuralismo extrae, de un lado u otro, "son códigos aptos para transmitir mensajes transportables en los términos de otros códigos y para expresar en sus propios sistemas los mensajes recibidos por el canal de códigos diferentes" (1962: 101). No obstante, si, tal como el autor asegura a veces, es cierto que "aun en estado de vestigio todo lo que podría evocar el totemismo parece notoriamente ausente del área de las grandes civilizaciones de Europa y Asia" (1962: 308), ¿tenemos derecho a identificar, a riesgo de caer en un nuevo género de "ilusión totémica", *el* pensamiento salvaje en general con un tipo que tal vez sólo es ejemplar porque tiene una posición extrema en una cadena de tipos

míticos, que habría que comprender también por su otro extremo? Yo diría que en la historia de la humanidad, la supervivencia excepcional del kerigma judío en contextos socioculturales indefinidamente renovados representa el otro polo, también ejemplar, por extremo, del pensamiento mítico.

En esta cadena de tipos, identificados por sus dos polos, la temporalidad –la de la tradición y la de la interpretación– tiene un aspecto diferente según triunfe la sincronía sobre la diacronía, o a la inversa: en un extremo, el del tipo totémico, tenemos una temporalidad quebrada, que confirma bastante bien la fórmula de Boas: "Se diría que los universos mitológicos están destinados a ser desmantelados tan pronto como son formados, para que nuevos universos nazcan de sus fragmentos" (1962: 31). En el otro extremo, el del tipo kerigmático, hay una temporalidad regida por la recuperación continua del sentido en una tradición interpretante.

Si esto es cierto: ¿se puede seguir hablando de mito sin correr el riesgo de equivocarse? Se puede admitir que en el modelo totémico, donde las estructuras importan más que los contenidos, el mito tiende a identificarse con un "operador", con un "código" que regula un sistema de transformación; así es como Lévi-Strauss lo define: "El sistema mítico y las representaciones que emplea sirven para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales o, más exactamente, para definir una ley de equivalencia entre los contrastes significativos situados en varios planos: geográfico, meteorológico, zoológico, botánico, técnico, económico, social, ritual, religioso, filosófico" (1962: 123). La función del mito expuesta en términos de estructura se manifiesta en la sincronía; su solidez sincrónica es inversa a la fragilidad diacrónica que la fórmula de Boas evocaba.

Para concluir, intentaré mostrar que en el modelo kerigmático la explicación estructural es, sin duda alguna, muy esclarecedora; pero representa una capa expresiva de segundo grado subordinada al excedente de sentido del fondo simbólico: de modo tal que el mito adánico es secundario con respecto a la elaboración de expresiones simbólicas de lo puro y de lo impuro, del errar y del exilio, construidas en el nivel de la experiencia cultual y penitencial: la riqueza de ese fondo simbólico se muestra únicamente en la diacronía. Por consiguiente, el punto de vista sincrónico no alcanza más que a la función social actual del mito, más o menos comparable a la del operador totémico que aseguraba la convertibilidad de los mensajes aferentes a cada nivel de la vida cultural y que aseguraba la mediación entre naturaleza y cultura. Sin duda, el estructuralismo es aún válido (y casi todo está por hacerse para constatar su fecundidad en nuestras áreas culturales; en cuanto a esto, el ejemplo del mito de Edipo en *Antropología estructural* [1958: 235-243] es muy prometedor) Pero, si bien la explicación estructural parece no dejar resto cuando la sincronía

triunfa sobre la diacronía, no ofrece sino una suerte de esqueleto cuyo carácter abstracto se pone de manifiesto cuando se trata de un contenido sobredeterminado que no cesa de dar qué pensar y que sólo se explicita en la serie de recuperaciones que le confieren, a un mismo tiempo, interpretación y renovación.

Quisiera decir ahora algunas palabras sobre la ya mencionada segunda transposición del límite de una ciencia estructural a una filosofía estructuralista. La antropología estructural me parece convincente en tanto se comprenda a sí misma como la extensión gradual de una explicación que, en un principio, triunfó en lingüística, luego en los sistemas de parentesco y, por último, de manera progresiva y según el juego de afinidades con el modelo lingüístico, en todas las formas de la vida social; pero me resulta sospechosa cuando se erige en filosofía. En mi opinión, nunca un orden postulado como inconsciente podría ser algo más que una etapa abstractamente separada de una inteligencia de sí por sí mismo. El orden como tal es el pensamiento exterior a sí mismo. Por cierto, "no está prohibido soñar con que un día se pueda transferir sobre tarjetas perforadas toda la documentación disponible sobre las sociedades australianas y, con ayuda de una computadora, demostrar que el conjunto de las estructuras etnoeconómicas, sociales y religiosas se asimilan a un vasto grupo de transformaciones" (1962: 117). No, "no está prohibido tener ese sueño" con la condición de que el pensamiento no se aliene en la objetividad de estos códigos. Si la decodificación no constituye la etapa objetiva del desciframiento, y éste no es un episodio existencial (¡o existenciario!) de la comprensión de sí y del ser, el pensamiento estructural se convierte en un pensamiento que no se piensa a sí mismo. Por el contrario, depende de una filosofía reflexiva para comprenderse a sí misma como hermenéutica, a fin de crear la estructura de recepción para una antropología estructural. En este sentido, es función de la hermenéutica hacer coincidir la comprensión del otro –y de sus signos en las múltiples culturas– con la comprensión de sí y del ser. Por lo tanto, la objetividad estructural puede aparecer como un momento abstracto –y válidamente abstracto– de la apropiación y del reconocimiento por el cual la reflexión abstracta se convierte en reflexión concreta. En última instancia, esta apropiación y este reconocimiento consistirían en una recapitulación integral de todos los contenidos significantes en un saber de sí y del ser, como lo intentó Hegel, en una lógica que sería la lógica de los contenidos y no de la sintaxis. Es obvio que sólo podemos producir fragmentos, que se saben parciales, de esta exégesis de sí y del ser. Sin embargo, en su estadio actual, la inteligencia estructural no es menos parcial; además, es abstracta, en el sentido de que no procede de una recapitulación del significado, sino que sólo accede a su "nivel lógico" por "empobrecimiento semántico" (1962: 140).

A falta de dicha estructura de recepción, que por mi parte concibo como una articulación mutua de reflexión y hermenéutica, la filosofía estructuralista parece condenada a oscilar entre varios esbozos de filosofías. Por momentos, parecería un kantismo sin sujeto trascendental, incluso un formalismo absoluto, que fundaría la correlación misma entre la naturaleza y la cultura. Esta filosofía está motivada por la consideración de la dualidad de los "modelos verdaderos de la diversidad concreta: uno sobre el plano de la naturaleza, el de la diversidad de las especies; el otro sobre el plano de la cultura, ofrecido por la diversidad de las funciones" (1962: 164). El principio de las transformaciones puede buscarse en una combinatoria, en un orden finito o *finitismo* del orden, más fundamental que cada uno de los modelos. Todo lo dicho acerca de la "teleología inconsciente, que, a pesar de ser histórica, escapa completamente a la historia humana" (1962: 333), va en ese sentido. Esta filosofía sería la absolutización del modelo lingüístico, como consecuencia de su generalización progresiva. El autor declara que "la lengua no reside en la razón analítica de los antiguos gramáticos, ni en la dialéctica constituida de la lingüística estructural, ni en la dialéctica constitutiva de la *praxis* individual enfrentada a lo práctico-inerte, puesto que las tres la suponen. La lingüística nos pone en presencia de un ser dialéctico y totalizador, pero exterior (o inferior) a la conciencia y a la voluntad. Como totalización no reflexiva, la lengua es una razón humana que tiene sus razones, y que el hombre desconoce" (1962: 334). Pero ¿qué es la lengua sino una abstracción del ser hablante? Se objeta aquí que "su discurso nunca resultó ni resultará jamás de una totalización consciente de las leyes lingüísticas" (1962: 334). Respondemos a esta objeción que no son leyes lingüísticas aquello que buscamos totalizar para comprendernos a nosotros mismos, sino el sentido de las palabras, en relación con lo cual las leyes lingüísticas constituyen la mediación instrumental por siempre inconsciente. Busco comprenderme retomando el sentido de las palabras de todos los hombres; en ese plano, el tiempo oculto se transforma en historicidad de la tradición y de la interpretación.

Sin embargo, en otros momentos, el autor invita a "reconocer en el sistema de las especies naturales y en el de los objetos manufacturados, dos conjuntos mediadores de los cuales el hombre se sirve para superar la oposición entre naturaleza y cultura, y pensarlas como totalidad" (1962: 169). Sostiene que las estructuras son anteriores a las prácticas, pero concede que la *praxis* es anterior a las estructuras; de modo tal que estas últimas aparecen como superestructuras de esta *praxis* que, tanto para Lévi-Strauss como para Sartre, "constituye para las ciencias del hombre la totalidad fundamental" (1962: 173).[5] Hay, pues, en

[5] "El marxismo –si no Marx mismo– razonó demasiado a menudo como si las prácticas derivasen inmediatamente de la *praxis*. Sin poner en cuestión la incontestable primacía de las infraestructuras, creemos que entre *praxis* y prácticas se intercala siempre un mediador, a saber, el

El pensamiento salvaje, no sólo un esbozo de trascendentalismo sin sujeto, sino también un bosquejo de filosofía en la que la estructura juega el papel de mediador, intercalada "entre praxis y prácticas" (1962: 173). Ahora bien, el autor no puede detenerse en ello, a riesgo de conceder a Sartre todo lo que le negó al negarle sociologizar el *Cogito* (1962: 330). Esta secuencia, *praxis-estructura-prácticas*, permite al menos ser estructuralista en etnología y marxista en filosofía. Pero ¿de qué marxismo se trata?

En *El pensamiento salvaje*, se puede hallar el esbozo de una filosofía muy diferente, en la cual el orden es orden de las cosas, y es cosa él mismo. Una meditación sobre la noción de "especie" nos inclina a ella naturalmente: la especie, la de las clasificaciones de vegetales y animales, ¿no tiene acaso una "objetividad presunta"? "La diversidad de las especies proporciona al hombre la imagen más intuitiva de la que dispone, y constituye la manifestación más directa que él pueda percibir de la discontinuidad última de lo real: es la expresión sensible de una codificación objetiva" (1962: 181). En efecto, el privilegio de la noción de especie es el de "brindar un modo de aprehensión sensible de una combinatoria objetivamente dada en la naturaleza, que la actividad del espíritu y la vida social misma no hacen más que reproducir para aplicarla a la creación de nuevas taxonomías" (1962: 181).

Tal vez, la sola consideración de la noción de estructura no nos permita ir más allá de una "reciprocidad de perspectivas donde el hombre y el mundo son espejo el uno del otro" (1962: 294). Al parecer, un abuso de autoridad injustificado es la causa de que, luego de haber inclinado la balanza del lado de la primacía de la *praxis* en detrimento de las mediaciones estructurales, se la incline hacia el otro lado y se declare que "el objetivo último de las ciencias humanas no es constituir al hombre sino disolverlo [...], reintegrar la cultura a la naturaleza y, por último, la vida al conjunto de sus condiciones físico-químicas" (1962: 326-327). "Como el espíritu también es una cosa, el funcionamiento de esta cosa nos instruye acerca de la naturaleza de las cosas: incluso, la reflexión pura se resume en una interiorización del cosmos" (1962: 328, nota). Las últimas páginas del libro dan a entender que el principio de un funcionamiento del espíritu como cosa debería ser buscado del lado "de

---

esquema conceptual por medio del cual una materia y una forma, desprovistas una y otra de existencia independiente, se realizan como estructuras, es decir, como seres empíricos e inteligibles a la vez. Deseamos contribuir a esta teoría de las superestructuras, apenas esbozada por Marx, reservando para la historia –asistida por la demografía, la tecnología, la geografía histórica y la etnográfica– la tarea de desarrollar el estudio de las infraestructuras propiamente dichas, que no puede ser principalmente el nuestro porque la etnografía es en primer lugar una psicología" (1962: 173-174).

un universo de la información en el cual las leyes del pensamiento salvaje reinan nuevamente" (1962: 354).

Éstas son las filosofías estructuralistas entre las cuales la ciencia estructural no permite elegir. ¿No se respetaría igualmente la enseñanza de la lingüística, si se considerara la lengua y todas las mediaciones a las cuales ella sirve de modelo, como el inconsciente instrumental por medio del cual un sujeto hablante se propone comprender el ser, los seres y a sí mismo?

Hermenéutica y antropología estructural

Para concluir, quiero volver a la pregunta inicial: ¿en qué medida las consideraciones estructurales constituyen hoy en día una etapa necesaria para toda comprensión hermenéutica? Dicho de modo más general: ¿cómo se articulan hermenéutica y estructuralismo?

1. En primer lugar, quisiera disipar un malentendido que la discusión anterior puede haber generado. Al sugerir que los tipos míticos forman una cadena, de la cual el tipo "totémico" sería uno de sus extremos y el tipo "kerigmático" el otro, podría pensarse que quiero volver sobre mi afirmación inicial, según la cual la antropología estructural es una disciplina científica y la hermenéutica, una disciplina filosófica. No es así. Distinguir *dos* submodelos no es decir que uno de ellos concierne únicamente al estructuralismo y que el otro se ajusta directamente a una hermenéutica no-estructural; sólo quiere decir que el submodelo totémico tolera mejor una explicación estructural que parece no dejar resto, porque él mismo es –entre todos los tipos míticos– el que más afinidad tiene con el modelo lingüístico inicial, mientras que en el tipo kerigmático, la explicación estructural –que, por otra parte, está por hacerse en la mayoría de los casos– remite de manera más manifiesta a otra inteligencia del sentido. Pero las dos maneras de comprender no son dos especies, opuestas en el mismo nivel, dentro del género común de la comprensión; no requieren, por lo tanto, ningún *eclecticismo* metodológico. Antes de intentar algunos comentarios exploratorios acerca de su articulación, quisiera subrayar por última vez su desnivelación. La explicación estructural se refiere a (1) un sistema inconsciente (2) que está constituido por diferencias y oposiciones [por desviaciones significativas] (3) independientemente del observador. La interpretación de un sentido transmitido consiste en (1) la continuación consciente (2) de un fondo simbólico sobredeterminado (3) por un intérprete que se coloca en el mismo campo semántico donde se ubica lo que él comprende, ingresando de esta manera en el "círculo hermenéutico". Por este motivo, las dos maneras de hacer aparecer el tiempo no

están en el mismo nivel: mencionamos la prioridad de la diacronía sobre la sincronía únicamente por una preocupación didáctica provisoria. A decir verdad, habría que reservar las expresiones de diacronía y sincronía para el esquema explicativo en el cual la sincronía hace sistema y la diacronía plantea un problema. Reservaré la palabra historicidad –de la tradición y de la interpretación– para toda comprensión que, implícita o explícitamente, se sabe encaminada hacia la comprensión filosófica de sí y del ser. El mito de Edipo concierne en ese sentido a la comprensión hermenéutica cuando es comprendido y retomado –por Sófocles– como primera solicitación de sentido, con vistas a una meditación sobre el reconocimiento de sí, la lucha por la verdad y el "saber trágico".

2. La articulación de estas dos comprensiones plantea más problemas que su distinción. La cuestión es demasiado nueva para que podamos ir más allá de meros propósitos exploratorios. Primero preguntaremos: ¿puede la comprensión estructural ser separada de *toda* comprensión hermenéutica? Sin duda, lo puede tanto más cuanto que la función del mito se agote en el establecimiento de relaciones de homologías entre contrastes significativos situados en varios planos de la naturaleza y de la cultura. Pero ¿acaso la comprensión hermenéutica no se había refugiado en la constitución misma del campo semántico, donde se ejercen las relaciones de homología? Recordamos el importante comentario de Lévi-Strauss acerca de la "representación desdoblada, ella misma resultado de la función simbólica que hace su primera aparición". El autor afirmaba que la "naturaleza contradictoria" de este signo sólo podría ser *neutralizada* "por ese intercambio de valores complementarios, al que se reduce toda vida social" (1958: 71). En esta observación percibo la indicación de un camino a seguir, con vistas a una articulación que de ningún modo sería un eclecticismo entre hermenéutica y estructuralismo. Entiendo que el desdoblamiento del que se trata aquí es el que engendra la función del signo en general y no el doble sentido del símbolo tal como nosotros lo entendemos. Pero lo que es cierto para el signo en su sentido primario es aún más cierto para el doble sentido de los símbolos. La inteligencia de ese doble sentido, inteligencia esencialmente hermenéutica, es siempre un presupuesto de la inteligencia de los "intercambios de valores complementarios", puesta en práctica por el estructuralismo. Un examen cuidadoso de *El pensamiento salvaje* sugiere que siempre se puede buscar, en la base de las homologías de estructura, analogías semánticas que vuelven comparables los diferentes niveles de realidad cuyo "código" asegura la convertibilidad. El "código" supone una correspondencia, una afinidad de los contenidos, es decir, una cifra.[6] Así, en la interpretación de los ritos de la caza de águilas entre los hidatsa (1958: 66-72), la constitución de la pareja alto-bajo, a

partir de la cual se constituyen todas las diferencias, y aun la diferencia máxima entre el cazador y su presa, sólo provee una tipología mítica con la condición de que haya una inteligencia implícita de la sobrecarga de sentido de lo alto y lo bajo. Concedo que en los sistemas estudiados aquí, esta afinidad de los contenidos es, en cierto modo, residual pero no nula. Por esta razón, la inteligencia estructural no va nunca sin un cierto grado de inteligencia hermenéutica, aunque ésta no sea tematizada. Un buen ejemplo para discutir es el de la homología entre las reglas del matrimonio y las prohibiciones alimentarias (1962: 129-143); la analogía entre comer y casarse, entre el ayuno y la castidad, constituye una relación metafórica previa a la operación de transformación. Pero tampoco aquí el estructuralismo carece de recursos: de hecho, él mismo habla de metáfora (1962: 140), pero para formalizarla en conjunción por complementariedad. Sin embargo, la aprehensión de la semejanza precede aquí a la formalización, y la funda. Por esta razón, es necesario reducir la semejanza para destacar la homología de estructura: "El vínculo entre ambos no es causal, sino metafórico. Relación sexual y relación alimentaria son pensadas inmediatamente como similares, aun en nuestros días [...] pero ¿cuál es la razón del hecho y de su universalidad? También aquí el nivel lógico se alcanza por empobrecimiento semántico: el mínimo común denominador de la unión de los sexos y de la unión del que come y de lo comido es que uno y otro operan una *conjunción por complementariedad*" (1962: 140). Semejante empobrecimiento semántico es el precio a pagar para obtener la "subordinación lógica de la semejanza al contraste" (1962: 141). Retomando el mismo problema, el psicoanálisis seguirá el hilo de las catexias analógicas y tomará partido por una semántica de los contenidos y no por una sintaxis de las combinaciones.[7]

[6] Este valor de la cifra se aprehende, en primer lugar, en el sentimiento: reflexionando sobre los caracteres de la lógica concreta, Lévi-Strauss muestra que éstos "se manifiestan, en el curso de la investigación etnológica, [...] bajo un doble aspecto, afectivo e intelectual" (1962: 50). La taxonomía despliega su lógica sobre el fondo de un sentimiento de parentesco entre los hombres y los seres: el autor encuentra "ese saber desinteresado y atento, afectuoso y tierno, adquirido y transmitido en un clima conyugal y filial" (1962: 52) en la gente del circo y en los empleados de los jardines zoológicos. Si la "taxonomía y la tierna amistad" (1962: 53) son la divisa común del susodicho primitivo y del zoólogo: ¿no habría que desimplicar a esta inteligencia del sentimiento? Ahora bien, los acercamientos, correspondencias, asociaciones, intersecciones, simbolizaciones, de los que se trata en las páginas siguientes (1962: 53-59), y que el autor no duda en acercar al hermetismo y a la emblemática, colocan las correspondencias (la cifra) en el origen de las homologías entre oposiciones distintivas pertenecientes a niveles diferentes y, por lo tanto, en el origen del código.

[7] Notable consecuencia de la intolerancia de la lógica de los contrastes con respecto a la semejanza: el totemismo –aunque denominado "pretendido totemismo"– es enérgicamente preferido a la lógica del sacrificio (1962: 295-302), cuyo "principio fundamental es la sustitución" (1962: 296), es decir, algo ajeno a la lógica del totemismo, la cual "consiste en una red de oposi-

3. La articulación de la interpretación de intención filosófica con la explicación estructural debe considerarse ahora en el otro sentido. Desde un principio, di a entender que, en la actualidad, ése era el desvío necesario, la etapa de objetividad científica, en el trayecto de la continuación del sentido. No hay continuación del sentido –diría yo utilizando una fórmula simétrica e inversa a la precedente– sin un mínimo de comprensión de las estructuras. ¿Por qué? Retomemos el ejemplo del simbolismo judeo-cristiano, pero ya no en su origen, sino en su punto de máximo desarrollo, es decir, en un punto donde simultáneamente manifiesta su máxima exuberancia, incluso su máxima intemperancia, y también su más alta organización: en el siglo XII, tan rico en exploraciones en todos los sentidos, del cual el padre Chenu nos ha dado un cuadro magistral en su *La théologie au XIIe siécle* [Teología del siglo XII] (1957: 159-219). Este simbolismo se expresa a la vez en la Búsqueda del Santo Grial, en los lapidarios y los bestiarios de los pórticos y de los capiteles, en la exégesis alegorizante de las Escrituras, en el rito y en las especulaciones sobre la liturgia y el sacramento, en las meditaciones sobre el *signum* agustiniano y el *symbolon* dionisíaco, sobre la *analogía* y la *anagoge* que proceden de ellos. Entre el imaginero de piedra y toda la literatura de las *Allegoriae* y de las *Distinctiones* (esos repertorios de arquitecturas de sentido, injertados sobre las palabras y los vocablos de las Escrituras) circula una unidad de intención que constituye eso que el mismo autor denomina "una mentalidad simbólica" (cap. VII), en el origen de la "teología simbólica" (cap. VIII). Ahora bien, ¿qué es aquello que *mantiene unidos* los múltiples y exuberantes aspectos de esta mentalidad? La gente del siglo XII "no confundía –dice el autor– los planos ni los objetos: no obstante, en esos diversos planos, gozaba del beneficio de un denominador común en el juego sutil de las analogías, según el misterioso vínculo entre el mundo físico y el mundo sagrado" (1957: 160). Este problema del "denominador común" es ineludible si se considera que un símbolo separado no tiene sentido; más aún: un símbolo separado tiene demasiado sentido; la *polisemia* es su ley: "El fuego calienta, ilumina, purifica, quema, regenera, consume; significa tanto la concupiscencia como el Espíritu Santo" (1957: 184). Los

ciones distintivas entre los términos, que se presentan como discontinuos". El sacrificio aparece así como "una operación *absoluta* o *extrema* referida a un objeto *intermediario*" (1962: 298), la víctima. ¿Por qué "*extremo*"? Porque, por medio de la destrucción, el sacrificio *rompe* la relación entre el hombre y la divinidad, a fin de desencadenar el otorgamiento de la gracia que *colmará* el vacío. Aquí, el etnólogo ya no describe, juzga: "el sistema del sacrificio hace intervenir un término inexistente: la divinidad; y adopta una concepción objetivamente falsa de la serie natural, puesto que ya hemos visto que se la representa como continua". Entre totemismo y sacrificio, se debe decir: "uno es verdadero, el otro es falso. Más exactamente, los sistemas clasificatorios se sitúan en el nivel de la lengua: son códigos más o menos bien hechos, pero siempre orientados a la expresión de un sentido, mientras que el sistema del sacrificio representa un discurso particular carente de sentido común, aunque sea proferido con frecuencia" (1962: 302).

valores diferenciales se destacan y la polisemia se encauza en una economía de conjunto. Los simbolistas del Medioevo se consagraron a esta búsqueda de una "coherencia mística de la economía" (1957: 184). Todo es símbolo en la naturaleza, es cierto, pero para un hombre del Medioevo, la naturaleza no habla sino en la medida en que es revelada por una tipología histórica, instituida en la confrontación de los dos Testamentos. El "espejo" (*speculum*) de la naturaleza se convierte en "libro" tan sólo al entrar en contacto con el Libro, es decir, con una exégesis instituida en una comunidad con reglas. Así, el símbolo no simboliza más que en una "economía", una *dispensatio*, un *ordo*. Aceptada esta condición, Hugo de San Victor podía definirlo de la siguiente manera: "*symbolum est collatio, id est coaptatio, visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum*". No forma parte de nuestro problema actual el hecho de que esta "demostración" sea incompatible con una lógica de las proposiciones, que supone conceptos definidos (es decir, cercados por un contorno nocional y unívoco), o sea, nociones que significan algo porque significan *una* cosa. Aquello que sí plantea un problema, es que sólo en una economía de conjunto puede esta *collatio et coaptatio* comprenderse a sí misma como una relación y aspirar al rango de *demostratio*. Me sumo aquí a la tesis de Edmond Ortigues en *Le discours et le symbole* [El discurso y el símbolo]: "Un mismo término puede ser imaginario si se lo considera de modo absoluto, y simbólico si se lo comprende como valor diferencial, correlativo a otros términos que lo limitan recíprocamente" (1962: 194). "Cuando nos acercamos a la imaginación material, la función diferencial disminuye, tendemos hacia equivalencias; cuando nos acercamos a los elementos formadores de la sociedad, la función diferencial aumenta, tendemos hacia valencias distintivas" (1962: 197). En este sentido, el lapidario y el bestiario medievales están muy cerca de la imagen. Por esa razón, se acercan, por su polo imaginativo, a un fondo de imaginería indiferenciada que podría ser tanto cretense como asirio, y que parece alternativamente exuberante en sus variaciones y estereotipado en su concepción. Pero, si ese lapidario y ese bestiario pertenecen a la misma economía que la exégesis alegorizante y que la especulación sobre los signos y los símbolos, es porque el potencial ilimitado de significación de las imágenes es diferenciado por esos ejercicios de lenguaje que constituyen precisamente la exégesis. Así, pues, una tipología de la historia, ejercida en el marco de una comunidad eclesiástica, vinculada a un culto, a un ritual, etcétera, sustituye la simbólica naturista polimorfa y encauza sus locas proliferaciones. Interpretando los relatos, descifrando una *Heilgeschichte*, el exégeta otorga al imaginero un principio de elección entre las exuberancias del imaginario. Es preciso decir, entonces, que la simbólica no reside en tal o cual símbolo, menos aún en su repertorio abstracto; este repertorio siempre será demasiado pobre, pues siempre vuelven las mismas imágenes; siempre demasiado rico, dado que cada una significa en potencia todas las demás; la simbólica se halla

más bien entre los símbolos, como relación y economía de su puesta en relación. Este régimen de la simbólica se pone de manifiesto, como en ninguna otra parte, en la cristiandad, donde el simbolismo natural sólo se libera y, a la vez, se ordena a la luz de un Verbo, explicitado en un Recitativo. No hay simbolismo natural, ni alegorismo abstracto o moralizante (éste siempre es la contrapartida de aquél, no sólo su compensación, sino su fruto, a tal punto el símbolo consume su cimiento físico, sensible y visible) sin tipología histórica. La simbólica reside, entonces, en este juego regulado del simbolismo natural, del alegorismo abstracto y de la tipología histórica: signos de la naturaleza, figuras de las virtudes, actos de Cristo se interpretan mutuamente en esta dialéctica que se continúa en toda criatura del espejo y del libro.

Estas consideraciones constituyen la contrapartida exacta de los comentarios precedentes: decíamos que no hay análisis estructural sin comprensión hermenéutica de la transferencia del sentido (sin "metáfora", sin *traslatio*), sin esa donación indirecta de sentido que instituye el campo semántico a partir del cual pueden ser discernidas las homologías estructurales. En el lenguaje de nuestros simbolistas medievales –lenguaje originado en san Agustín y en Denys, y apropiado para las exigencias de un objeto trascendente–, lo que está primero es la traslación, la transferencia de lo visible a lo invisible por medio de una imagen tomada de las realidades sensibles; lo que está primero es la constitución semántica en forma de "semejante-no semejante", en la raíz de los símbolos o de los figurativos. A partir de aquí puede ser elaborada abstractamente una sintaxis de las combinaciones de signos en niveles múltiples.

No obstante, tampoco puede haber inteligencia hermenéutica sin la mediación de una economía y de un orden en el marco de los cuales el simbolismo significa. Considerados en sí mismos, los símbolos están amenazados por su oscilar entre el empaste en lo imaginativo o su evaporación en el alegorismo; su riqueza, su exuberancia, su polisemia, exponen los símbolos ingenuos a la intemperancia y a la complacencia. Aquello que ya san Agustín, en *De Doctrina christiana,* denominaba "verborum translatorum ambiguitates" (Chenu, 1957: 171), aquello que nosotros denominamos simplemente "equivocidad", frente a la exigencia de univocidad del pensamiento lógico, hace que los símbolos únicamente puedan simbolizar en conjuntos que limitan y articulan sus significaciones.

De aquí en más, la comprensión de las estructuras no es exterior a una comprensión cuya tarea es la de *pensar* a partir de símbolos; hoy en día, constituye el intermediario necesario entre la ingenuidad simbólica y la comprensión hermenéutica.

Quisiera concluir con este tema, dejando así la última palabra al estructuralista, a fin de que la atención y la espera queden abiertas a su favor.

El problema del doble sentido como problema hermenéutico y como problema semántico

Mi comunicación es y quiere ser de carácter interdisciplinario: me propongo examinar diversos tratamientos del problema del simbolismo y reflexionar sobre lo que significa la pluralidad de estos tratamientos. Me complace atribuirle a la filosofía una tarea de arbitraje, y me he ejercitado anteriormente *(La simbólica del mal)* en arbitrar el conflicto de varias hermenéuticas en la cultura moderna: una hermenéutica de la desmitificación y una hermenéutica de la promoción o recuperación del sentido. Sin embargo, ése no es el problema que quiero retomar aquí, sino otro suscitado por otra clase de divergencia. Las maneras de tratar el simbolismo que propongo confrontar representan diferentes *niveles estratégicos.* Voy a considerar dos, e incluso tres, niveles estratégicos: tomaré la hermenéutica como un solo nivel estratégico, el de los *textos,* y lo confrontaré con la semántica de los lingüistas. Ahora bien, la semántica de los lingüistas consta de dos niveles estratégicos diferentes: el de la "semántica lexical", a menudo llamada "semántica" a secas (por ejemplo, Stephen Ullman o P. Giraud). Esta semántica opera en el nivel de las palabras o, más bien –como Ullman propone llamarlo–, en el nivel del nombre, del proceso de nominación o denominación. Por otra parte, se está constituyendo a la vista de todos una semántica estructural caracterizada, entre otras cosas, por un cambio de plano y un cambio de unidad, por el pasaje de unidades molares de comunicación, como son aún las palabras y *a fortiori* los textos, a unidades moleculares que serían, como veremos a continuación, estructuras elementales de significación.

Me propongo examinar qué modificaciones sufre nuestro problema del simbolismo cuando se lo transfiere de un nivel de consideración al otro. Algunos de los problemas que discutí en "Estructura y hermenéutica" van a reaparecer aquí, pero quizás en condiciones más favorables, pues el riesgo que implica el enfrentamiento, en el mismo nivel, de una *filosofía* de la interpretación y de una *ciencia* estructural puede ser conjurado por un método que de entrada sitúe en niveles de realización diferentes los "efectos de sentido" considerados.

En suma, quiero mostrar que el cambio de escala del problema pone de manifiesto una *constitución* sutil, que permite un tratamiento *científico* de dicho problema: la vía del *análisis*, la descomposición en unidades más pequeñas, es la vía misma de la ciencia, como se observa en el uso de este análisis en traducción automática. No obstante, también quisiera mostrar que la reducción a lo más simple consagra la eliminación de una función fundamental del simbolismo, que puede aparecer sólo en el nivel superior de *manifestación* y que vincula el simbolismo con la realidad, con la experiencia, con el mundo, con la existencia (dejo intencionalmente abierta la elección entre estos términos). En suma, querría establecer que la vía del análisis y la vía de la síntesis no coinciden, no son equivalentes: por la vía del análisis se descubren los *elementos* de la significación, que ya no tienen ninguna relación con las cosas dichas; por la vía de la síntesis se revela la función de significación que es *decir* y, en última instancia, "*mostrar*".

El nivel hermenéutico

A fin de llevar a buen término nuestra investigación, es importante asegurarse de que, en los tres planos, estemos tratando un mismo problema. Lo he llamado el problema del *sentido múltiple.* Con este nombre designo un cierto efecto de sentido según el cual una expresión, de dimensiones variables, significa una cosa al mismo tiempo que significa *otra* cosa, sin dejar de significar la primera. En el sentido propio de la palabra, es la función alegórica del lenguaje (alegoría: decir una cosa diciendo otra diferente).

En primer lugar, lo que define a la hermenéutica, al menos con respecto a los otros niveles estratégicos que vamos a considerar, es la extensión de las secuencias con las cuales opera, y que denomino "textos". La idea de una hermenéutica, concebida como ciencia de las reglas de la exégesis, se constituyó primero en la exégesis de los textos bíblicos, luego en la de los profanos. La noción de texto tiene aquí un sentido preciso y limitado. En su importante artículo "Die Entstehung der Hermeneutik" ["El origen de la hermenéutica"], Dilthey decía: "Llamamos exégesis o interpretación al arte de comprender las manifestaciones vitales fijadas de manera duradera"; y agregaba: "El arte de comprender gravita en torno a la interpretación de los testimonios humanos conservados por la escritura"; comentaba además: "Llamamos exégesis, interpretación, al arte de comprender las manifestaciones escritas de la vida." Ahora bien, con respecto a las secuencias mínimas con las cuales el lingüista trabaja, el texto contiene, además de una cierta extensión, la organización interna de una obra,

un *Zusammenhang*, una conexión interna. La primera adquisición de la hermenéutica moderna ha sido plantear como regla general el proceder del todo a la parte y a los detalles, tratando, por ejemplo, una perícope bíblica como un encadenamiento o –para emplear el lenguaje de Schleiermacher– como la relación entre una forma interior y una forma exterior.

Para el hermeneuta, es el texto el que tiene un sentido múltiple; el problema del sentido múltiple sólo puede ser planteado, según éste, si se considera un conjunto en el cual se articulan acontecimientos, personajes, instituciones, realidades naturales o históricas. Se trata de toda una "economía" –todo un conjunto significante– que se presta a la transferencia de sentido de lo histórico a lo espiritual. En toda la tradición medieval de los sentidos múltiples de la Escritura, el cuádruple sentido se articula en grandes conjuntos.

Ahora bien, en la actualidad, este problema del sentido múltiple ya no es sólo un problema de la exégesis en el sentido bíblico, e incluso profano, de la palabra. Es, en sí, un problema interdisciplinario que quiero considerar primero en un único nivel estratégico, en un plano homogéneo: el plano del texto. La fenomenología de la religión a la manera de Van der Leeuw y, hasta cierto punto, de Eliade, el psicoanálisis freudiano y junguiano (no hago distinción en este punto), la crítica literaria (nueva o no) nos permiten generalizar la noción de texto a conjuntos significantes con otro grado de complejidad que el de la frase. Voy a considerar aquí un ejemplo suficientemente alejado de la exégesis bíblica como para dar una idea de la amplitud del campo hermenéutico: el sueño es tratado por Freud como un *relato* que puede ser muy breve, pero que tiene siempre una multiplicidad interna; según Freud, se trata de sustituir este relato ininteligible en una primera escucha por un texto más inteligible, que sería al primero lo que lo latente es a lo patente. Así, pues, hay una vasta región del doble sentido cuyas articulaciones internas dan forma a la diversidad de las hermenéuticas.

Ahora bien, ¿a qué se debe la diversidad de estas hermenéuticas? Por una parte, reflejan diferencias técnicas: el desciframiento psicológico es una cosa, la exégesis bíblica es otra. La diferencia radica aquí en las reglas internas de la interpretación; es una diferencia epistemológica. Pero, a su vez, estas diferencias de técnica remiten a diferencias de proyecto que conciernen a la función de la interpretación: una cosa es servirse de la hermenéutica como un arma de sospecha contra las "mistificaciones" de la conciencia falsa; otra cosa es utilizarla como preparación para comprender mejor aquello que una vez vino al sentido, aquello que una vez fue dicho.

Ahora bien, la posibilidad misma de hermenéuticas divergentes y rivales –en el plano de la técnica y del proyecto– se debe a una condición fundamental que,

a mi juicio, caracteriza en bloque el nivel estratégico de las hermenéuticas. Esta condición fundamental nos retendrá aquí: consiste en que la simbólica es un medio de expresión para una realidad extralingüística. Esto es fundamental para la confrontación posterior. Anticipando una expresión que adquirirá un sentido preciso en otro nivel estratégico, diré lo siguiente: en hermenéutica, no hay clausura del universo de los signos. Mientras que la lingüística se mueve en el seno de un universo autosuficiente y encuentra sólo relaciones intrasignificativas, relaciones de interpretación mutua entre signos –para emplear el vocabulario de Charles Sanders Peirce–, la hermenéutica está bajo el régimen de la apertura del universo de los signos.

El objetivo de este trabajo es mostrar que este régimen de apertura está ligado a la escala misma en la que opera la interpretación comprendida como exégesis (de textos), y que la clausura del universo lingüístico sólo está completa con el cambio de escala y la consideración de pequeñas unidades significantes.

¿Qué entendemos aquí por "apertura"? Lo siguiente: en cada disciplina hermenéutica, la interpretación se da en el punto de unión de lo lingüístico y de lo no-lingüístico, del lenguaje y de la experiencia vivida (sea cual fuere). La especificidad de las hermenéuticas consiste precisamente en que esta captura del ser por el lenguaje y del lenguaje por el ser se realiza de maneras diferentes. Por este motivo, el simbolismo del sueño no podría ser un mero juego de significados que remiten unos a otros; es el medio de expresión en el cual viene a decirse el deseo. Por mi parte, he propuesto la noción de semántica del deseo para designar ese vínculo que une dos clases de relaciones: relaciones de fuerza, enunciadas en una energética, y relaciones de sentido, enunciadas en una exégesis del sentido. Hay simbolismo porque lo simbolizable se halla, en primer lugar, en una realidad no lingüística, que Freud denomina en forma constante "pulsión" y considera en sus delegados representativos y afectivos. Estos delegados y sus derivados son aquello que se muestra y oculta en los efectos de sentido denominados síntomas, sueños, mitos, ideales, ilusiones. Lejos de movernos en una lingüística clausurada sobre sí misma, permanecemos en la flexión de una erótica y de una semántica. El poder del símbolo se debe a que el doble sentido es el modo según el cual se manifiesta la astucia misma del deseo.

Lo mismo sucede en el otro extremo del abanico de las hermenéuticas: si tiene algún sentido hablar de una hermenéutica de lo sagrado, es en la medida en que el doble sentido de un texto –que me habla, por ejemplo, del Éxodo– desemboca en una cierta condición itinerante, vivida existencialmente como movimiento que va desde un cautiverio hacia una liberación. Interpelado por una palabra que dona lo que ordena, el doble sentido apunta a descifrar un movimiento existencial, una cierta condición ontológica del hombre, por me-

dio del exceso de sentido ligado al acontecimiento, el cual, en su literalidad, se coloca en el mundo histórico observable; aquí, el doble sentido es el detector de una posición en el ser.

Así, tomado en su nivel de manifestación en los textos, el simbolismo señala el estallido del lenguaje hacia lo otro diferente de sí mismo: hacia eso que llamo su *apertura*. Este estallido es el decir, y decir es mostrar. Las hermenéuticas rivales no se desgarran sobre la estructura del doble sentido, sino sobre el modo de su apertura, sobre la finalidad de ese mostrar. Esto define la fuerza o la debilidad de la hermenéutica; la debilidad, porque, al tomar el lenguaje en el momento en que escapa a sí mismo, lo toma en el momento en que también escapa a un tratamiento científico, el cual sólo comienza con el postulado de la clausura del universo significante; todas las demás debilidades derivan de ésta última, sobre todo la notable debilidad de entregar la hermenéutica a la guerra entre proyectos filosóficos rivales. Por otra parte, en esa debilidad está su fuerza, porque ahí donde el lenguaje escapa a sí mismo, y se nos escapa a nosotros, es también el lugar en el que el lenguaje viene a sí mismo, el lugar donde el lenguaje es *decir.* Puedo comprender la relación entre lo que se muestra y lo que se oculta a la manera del psicoanalista, o bien a la manera del fenomenólogo de la religión (y en la actualidad pienso que ambas posibilidades deben ser asumidas conjuntamente), pero, cada vez que el lenguaje opera y deviene sí mismo, lo hace siempre como potencia que *descubre*, que manifiesta, que revela. Es entonces cuando *calla* ante aquello que *dice.*

Lo resumiré en una palabra: el único interés filosófico del simbolismo es que revela, por su estructura de doble sentido, la equivocidad del ser: "El ser se dice de múltiples maneras". La razón de ser del simbolismo es abrir la multiplicidad del sentido sobre la equivocidad del ser.

En lo que sigue, esta investigación tendrá por objeto descubrir por qué esta captura del ser está ligada a la escala de discurso que hemos llamado "texto", y que se realiza como sueño o como himno. No lo sabemos aún y lo aprenderemos precisamente comparando con otros abordajes del problema del doble sentido, en los cuales el cambio de escala estará marcado a la vez por el progreso hacia el rigor científico y por la supresión de esta función ontológica del lenguaje que denominamos el *decir.*

Semántica lexical

El primer cambio de escala es aquel que nos lleva a considerar las *unidades* lexicales. Una parte de la herencia saussuriana se localiza aquí, pero sólo una parte. En

efecto, consideraremos luego trabajos que parten de la aplicación del análisis fonológico a la semántica y que, para realizarlo, requieren de un cambio de escala mucho más radical, puesto que los lexemas –como suele decirse– están aún en el nivel de manifestación del discurso, como lo estaban las grandes unidades que hemos considerado antes. Sin embargo, una cierta descripción e, incluso, una cierta explicación del simbolismo pueden ser llevadas a este primer nivel.

Primero, una cierta descripción.

En semántica lexical, el problema del sentido múltiple puede, en efecto, ser circunscripto como polisemia, es decir, como la posibilidad que tiene un nombre (adopto aquí la terminología de S.Ullmann [1959]) de tener más de un sentido. Es posible describir este efecto de sentido en los términos saussurianos de significante y significado (Ullmann hubiese escrito: del nombre y del sentido); así, ya está excluida la relación con la cosa, aunque Ullmann no elija en absoluto entre la transcripción del *triángulo básico* de Ogden-Richards (símbolo-referente-referencia), y el análisis saussuriano en dos niveles (luego veremos por qué: la clausura del universo lingüístico no llega a ser total en ese nivel).

Continuamos la descripción en términos saussurianos, distinguiendo una definición sincrónica y una definición diacrónica del doble sentido. Definición sincrónica: en un estado de lengua, una misma palabra tiene varios sentidos; estrictamente hablando, la polisemia es un concepto sincrónico; en diacronía, el sentido múltiple se llama cambio de sentido, transferencia de sentido. Sin duda, es necesario combinar las dos aproximaciones para obtener una visión global del problema de la polisemia en el nivel lexical, ya que los cambios de sentido tienen su proyección sincrónica en el fenómeno de la polisemia, es decir, que lo viejo y lo nuevo son contemporáneos en un mismo sistema. Además, los cambios de sentido deben ser tomados como guías para desenredar la madeja sincrónica. Por el contrario, un cambio semántico aparece siempre como una alteración en un sistema precedente: si no se conoce el lugar de un sentido en un estado de sistema, no se tiene idea de la naturaleza del cambio que afecta al valor de ese sentido.

Finalmente, podemos avanzar en la descripción de la polisemia y adentrarnos aún más en el camino saussuriano, considerando el signo ya no como la relación interna de un significante y un significado, de un nombre y un sentido (esto era necesario para definir formalmente la polisemia), sino en su relación con los otros signos. Recordemos la idea rectora del *Curso de lingüística general*: tratar los signos como diferencias en un sistema. ¿En qué se convierte la polisemia si se la vuelve a ubicar en esta perspectiva, que ya es la de una lingüística estructural? Así, se arroja una luz sobre lo que se podría denominar el carácter funcional de la polisemia; pero sólo una primera luz, pues aún estamos en el plano de la lengua, y el símbolo es un funcionamiento del habla, es decir, una expresión

en el discurso. Pero, tal como lo ha mostrado Godel en las *Sources manuscrites du Cours de Lingüistique générale*, al considerar "el mecanismo de la lengua", nos situamos en un registro intermedio, entre el registro del sistema y el de la ejecución. El régimen de polisemia regulada, que es el del lenguaje ordinario, se descubre en el nivel del mecanismo de la lengua. Este fenómeno de polisemia regulada o limitada está en el cruce de dos procesos: el primero tiene su origen en el signo como "intención acumulativa"; librado a sí mismo, es un proceso de expansión, que puede llegar hasta la sobrecarga de sentido (*overload*), como se observa en ciertas palabras que, a fuerza de significar demasiado, ya no significan nada, o en ciertos símbolos tradicionales que se han cargado de tantos valores contradictorios que éstos tienden a neutralizarse (el fuego que quema y que calienta; el agua que saca la sed y que ahoga). Por otra parte, tenemos un proceso de limitación ejercido por el resto del campo semántico y, sobre todo, por la estructuración de ciertos campos organizados, como los estudiados por Jost Trier, autor de la "teoría de los campos semánticos". Todavía estamos aquí en terreno saussuriano, pues un signo no tiene, o no es, una significación fija, sino un valor en oposición a otros valores; es producto de la relación de una identidad y de una diferencia; esta regulación originada en el conflicto entre la expansión semántica de los signos y la acción limitadora del campo se asemeja, en sus efectos, a la organización de un sistema fonológico, aunque difiere profundamente de éste en su mecanismo. En efecto, la diferencia entre la organización de un campo semántico y la de un sistema fonológico sigue siendo considerable. Los valores no sólo tienen una función diferencial y, por lo tanto, opositiva, también tienen un valor acumulativo. Por eso, la polisemia constituye uno de los problemas clave de la semántica, y tal vez su eje mismo. Llegamos aquí a lo que es específicamente propio del plano semántico y que permite el fenómeno del doble sentido: ya Urban notaba que aquello que hace del lenguaje un instrumento de conocimiento es precisamente que un signo pueda designar una cosa sin dejar de designar otra y, por lo tanto, para que pueda tener valor expresivo con respecto a la segunda cosa, debe estar constituido como signo de la primera. Agregaba que esta "intención acumulativa de las palabras es una fuente fecunda de ambigüedades, pero también es la fuente de la predicación analógica, gracias a la cual se pone en práctica el poder simbólico del lenguaje" (citado por Ullmann, 1959: 117).

Esta penetrante observación de Urban permite percibir algo de lo que podría llamarse la funcionalidad de la polisemia; lo que en el plano de los textos aparecía como un sector particular del discurso, a saber, el sector de la plurivocidad, parece fundarse ahora en una propiedad general de las unidades lexicales, a saber, su funcionamiento como acumuladores de sentido, como punto de intersección entre

lo antiguo y lo nuevo. Así, el doble sentido se reviste de una función expresiva frente a realidades significadas de manera mediata. Pero ¿cómo?

Aquí, Saussure puede nuevamente guiarnos con su distinción entre dos ejes de funcionamiento del lenguaje (a decir verdad, ya no habla de la lengua como sistema de signos en un momento dado, sino más bien del mecanismo de la lengua, o discurso, que es colindante del habla). El autor decía que, en la cadena hablada, los signos establecen una relación doble: una relación sintagmática, que encadena los signos opuestos en una relación *in praesentia*, y una relación asociativa, que acerca signos semejantes, susceptibles de ser sustituidos en el mismo lugar, pero que sólo se aproximan en una relación *in absentia*. Como se sabe, esta distinción fue retomada por Roman Jakobson (1963), quien la formula en términos parecidos: relación de concatenación y relación de selección. Esta distinción es importante para la investigación del problema de la semántica en general y del simbolismo en particular. En efecto, la relación entre la sintaxis y la semántica consiste en el juego combinado de los ejes de concatenación y de selección.

Ahora bien, con Jakobson no sólo aseguramos un estatuto lingüístico para la semántica, sino también para el simbolismo. En efecto, el eje de las sustituciones es el eje de las semejanzas, mientras que el eje de las concatenaciones es el eje de las contigüidades. Por lo tanto, hay una posibilidad de hacer corresponder la distinción saussuriana con una distinción antiguamente confinada a la retórica, la de la metáfora y la metonimia. Dicho de otro modo, es posible dar a la polaridad de la metáfora y la metonimia el sentido funcional más general de una polaridad entre dos procesos, y hablar de proceso metafórico y proceso metonímico.

Llegamos aquí a la raíz de ese mismo proceso de simbolización que antes habíamos alcanzado directamente como un efecto de texto. Captamos ahora su mecanismo en aquello que podríamos llamar un efecto de contexto. Retomemos el funcionamiento de la polisemia regulada, que habíamos considerado, junto con la "teoría de los campos", en el plano de la lengua. En aquel momento, se trataba más bien de polisemia limitada; la polisemia regulada es específicamente un efecto de sentido producido en el discurso. Al hablar, realizo sólo una parte del potencial significado; el resto es obliterado por la significación total de la frase, que opera como una unidad de habla. No obstante, el resto de las virtualidades semánticas no queda anulado, flota alrededor de las palabras como una posibilidad que no ha sido completamente abolida. El contexto funciona como filtro; cuando una sola dimensión de sentido pasa por un juego de afinidades y de refuerzos entre todas las dimensiones análogas de otros términos lexicales, se crea un efecto de sentido que puede alcanzar la univocidad perfecta, como sucede en las lenguas técnicas; así es como, gracias a esa acción de selección o tamiz propia del contexto, podemos construir oraciones unívocas con palabras multívocas. Sin

embargo, puede suceder que la oración esté construida de tal modo que no logre reducir a un uso monosémico el potencial de sentido, sino que mantenga, o incluso cree, la competencia entre diversos lugares de significación. Mediante diversos procedimientos, el discurso puede realizar la *ambigüedad*, que se manifiesta como la combinación de un hecho de léxico, la polisemia, y de un hecho de contexto: la libertad de realizarse en una misma secuencia, otorgada a ciertos valores distintos o incluso opuestos de un mismo nombre.

Al término de esta segunda parte, propongo hacer un balance.

¿Qué hemos ganado al trasponer al plano léxico los problemas hallados en el plano hermenéutico? ¿Qué hemos ganado y qué hemos perdido?

Hemos ganado, sin duda, un conocimiento más exacto del simbolismo: éste se presenta ahora como un efecto de sentido, observable en el plano del discurso, pero edificado sobre la base de un funcionamiento más elemental de los signos. Este funcionamiento estaba vinculado a la existencia de un eje de la lengua distinto del eje de la linealidad, sobre el que se ubican solamente los encadenamientos sucesivos y contiguos del orden de la sintaxis. La semántica y, en particular, el problema de la polisemia y de la metáfora, han obtenido así el derecho de ciudadanía en la lingüística. Al recibir un estatuto lingüístico determinado, el proceso en cuestión adquiere un valor funcional; ni la polisemia es un fenómeno patológico en sí mismo, ni el simbolismo es un ornamento del lenguaje; polisemia y simbolismo pertenecen a la constitución y al funcionamiento de *todo* lenguaje.

Hasta aquí, lo adquirido en el orden de la descripción y de la función. Pero la inscripción de nuestro problema en el plano de la lingüística tiene un reverso: la semántica ciertamente ha quedado incluida en la lingüística, pero ¿a qué precio? A condición de mantener el análisis en la clausura del universo lingüístico. Si bien esto no ha sido mostrado por nosotros, se lo puede ver con claridad restituyendo ciertos rasgos del análisis de Jakobson, que fueron omitidos en la reseña anterior. Para justificar el carácter intrínsecamente lingüístico de la semántica, Jakobson acerca el punto de vista de Saussure sobre las relaciones asociativas (o, en su lenguaje, sobre el eje de sustitución) al de Charles Sanders Peirce sobre el notable poder de los signos para interpretarse mutuamente. Es ésta una noción de la interpretación que nada tiene que ver con la exégesis: según Peirce, todo signo requiere, además de dos protagonistas, un interpretante. La función de interpretante es cumplida por otro signo (o conjunto de signos) que desarrolla su significación, y que es susceptible de sustituir al signo considerado. Esta noción de interpretante, en el sentido de Peirce, coincide con la del grupo de sustitución de origen saussuriano; pero, al mismo tiempo, revela su lugar en el interior de un juego de relaciones intralingüísticas. Digamos que

todo signo puede ser traducido por otro signo en el cual se desarrolla más completamente. Esto abarca las definiciones, las predicaciones ecuacionales, las circunlocuciones, las relaciones predicativas y los símbolos. Pero ¿qué hemos hecho con esto? Hemos resuelto un problema de semántica con los recursos de la función metalingüística, es decir, según otro estudio de Jakobson referido a las múltiples funciones implicadas en la comunicación, con los recursos de una función que pone en relación una secuencia de discurso con el código y no con el referente. A tal punto es cierto esto que cuando Jakobson lleva adelante el análisis estructural del proceso metafórico (asimilado, como podemos recordar, al grupo de operaciones que ponen en juego la semejanza sobre el eje de las sustituciones), lo desarrolla en términos de operación metalingüística. Al intersignificar, los signos entran en relaciones de sustitución y se hace posible el proceso metafórico. De esta forma, la semántica, con su problema del sentido múltiple, se mantiene en la clausura del lenguaje. No es casual que el lingüista invoque aquí al lógico: "La lógica simbólica –comenta Jakobson– no ha dejado de recordarnos que las significaciones lingüísticas, constituidas por el sistema de relaciones analíticas de una expresión con las demás, no presuponen la presencia de las cosas" (1963: 42 [ed. esp.: 32]). No hay mejor manera de decir que el tratamiento más riguroso del problema del doble sentido se ha pagado con el abandono de su orientación a la cosa. Al término de la primera parte, dijimos que el alcance filosófico del simbolismo se debe al hecho de que en él la equivocidad del ser se dice gracias a la multivocidad de nuestros signos. Sabemos ahora que la ciencia de esa multivocidad –la ciencia lingüística– exige que nos mantengamos en la clausura del universo de los signos. ¿No es esto la indicación de una relación precisa entre *filosofía* del lenguaje y *ciencia* del lenguaje? ¿Entre la hermenéutica como filosofía y la semántica como ciencia?

Vamos a precisar esta articulación cambiando una vez más de escala con la semántica estructural, tal como es practicada no sólo en lingüística aplicada, por ejemplo en traducción automática, sino también en lingüística teórica, por todo lo que hoy en día lleva el nombre de semántica estructural.

Semántica estructural

Según Greimas (1966), tres elecciones metodológicas rigen la semántica estructural.

Esta disciplina adopta desde un principio el axioma de la clausura del universo lingüístico. En virtud de este axioma, la semántica es tomada a cargo por las operaciones metalingüísticas de traducción de un orden de signos a otro orden de

signos. Pero, mientras que en Jakobson no puede verse cómo se relacionan las estructuras del lenguaje objeto y las estructuras construidas por el metalenguaje, aquí los niveles jerárquicos del lenguaje están muy claramente encadenados. En primer lugar, tenemos el lenguaje objeto; luego, el lenguaje en el que se describen las estructuras elementales del anterior; luego, aquél en el que se elaboran los conceptos operatorios de esta descripción, y, por último, aquél en el cual se axiomatiza y se definen los precedentes. Mediante esta clara visión de los niveles jerárquicos del lenguaje, en el interior de la clausura lingüística, se revela con mayor claridad el postulado de esta ciencia: las estructuras construidas en el nivel metalingüístico son iguales a las estructuras inmanentes del lenguaje. El segundo postulado, o elección metodológica, es el del cambio de nivel estratégico del análisis: tomaremos como referencia no las palabras (lexemas) sino las estructuras subyacentes, totalmente construidas a los fines del análisis.

No puedo dar aquí más que una débil idea de la empresa: se trata de operar con una nueva unidad de análisis –el sema– que se toma siempre en una relación de oposición binaria de tipo largo-corto, ancho-estrecho, etcétera, pero en un nivel más bajo que el léxico. Ningún sema o categoría sémica, aun si la denominación ha sido tomada del lenguaje ordinario, es idéntico a un lexema manifestado en el discurso. Ya no tenemos términos-objeto, sino relaciones de conjunción y de disyunción: disyunción en dos semas (por ejemplo: masculino-femenino), conjunción bajo un único rasgo (por ejemplo: el género). El análisis sémico consiste en el establecimiento, para un grupo de lexemas, del árbol jerárquico de las conjunciones y disyunciones que agotan su constitución. Vemos la ventaja para la lingüística aplicada: las relaciones binarias se prestarán al cálculo en un sistema de base 1 (0,1), y las conjunciones-disyunciones, a un tratamiento con máquinas de tipo cibernético (abierto, cerrado).

Pero la ventaja no es menor para la teoría, ya que los semas son unidades de significación construidas a partir de sus estructuras relacionales. El ideal es reconstruir el léxico entero con un número mucho menor de estas estructuras elementales de significación. Si esto se lograra –de hecho, no es una empresa inhumana–, los términos, en un análisis exhaustivo, se definirían enteramente como una colección de semas que no contienen más que conjunciones-disyunciones y jerarquías de relaciones; es decir, se definirían como sistemas sémicos.

El tercer postulado plantea que las unidades que la lingüística descriptiva denomina lexemas, y que utilizamos como palabras en el discurso, pertenecen al plano de *manifestación del discurso* y no al *plano de inmanencia*. Las palabras –para emplear el lenguaje ordinario– tienen un modo de presencia distinto del modo de existencia de estas estructuras. Este punto es de gran importancia para nuestra investigación, pues lo que hemos considerado como sentido múltiple y

como funcionamiento simbólico es un "efecto de sentido" que se manifiesta en el discurso, pero cuya razón se sitúa en otro plano.

Todo el esfuerzo de la semántica estructural se concentrará en la reconstrucción gradual de las relaciones que permiten dar cuenta de estos efectos de sentido, según una complejidad creciente. Tendré en cuenta aquí sólo dos puntos de esta reconstrucción: en primer lugar, es posible retomar, con un grado de rigor y precisión sin igual, el problema del sentido múltiple, considerado como propiedad lexical, y el funcionamiento simbólico en unidades superiores a la palabra, digamos en la frase. La semántica estructural intenta dar cuenta de la riqueza semántica de las palabras con un método muy original que consiste en hacer corresponder las variantes de sentido a las clases de contextos. Así, las variantes de sentido pueden ser analizadas en un núcleo fijo, que es común a todos los contextos, y en variables contextuales. Si se traslada este análisis al marco del lenguaje operacional, proporcionado por la reducción de los lexemas a una colección de semas, se llegan a definir los efectos de sentido variables de una palabra como derivados de semas –o de sememas–, procedentes de la conjunción de un núcleo sémico y de uno o más semas contextuales, que son en sí mismos clases sémicas correspondientes a clases contextuales.

Aquello que en el transcurso del análisis anterior quedó sin precisar, a saber, la noción de virtualidad semántica, adquiere aquí un carácter analítico preciso. Se puede transcribir en fórmulas que consten sólo de conjunciones, disyunciones y relaciones jerárquicas cada uno de los efectos de sentido, y así localizar exactamente la variable contextual que da lugar al efecto de sentido. Al mismo tiempo y con un grado de exactitud y rigor muy superior, se puede dar cuenta del papel del contexto, que ya hemos descrito una primera vez en términos aún vagos, como una acción de tamiz o como un juego de afinidades entre ciertas dimensiones de sentido de las diferentes palabras de una frase. Se puede hablar ahora de una selección entre las variables contextuales: por ejemplo (para retomar el ejemplo de Greimas), en "el perro ladra" *[le chien aboie]*, la variable contextual "animal" común a "perro" y a "ladra" permite eliminar el sentido de la palabra "perro" que no remita a un animal, sino a una cosa (el gatillo de fusil),* así como los sentidos de la palabra "ladra" que pudieran convenir, por ejemplo, a un hombre. La acción de selección del contexto consiste, entonces, en un reforzamiento de los semas, sobre la base de la reiteración.

Como puede verse en este análisis del funcionamiento contextual, volvemos a hallar los mismos problemas que habían sido tratados en la segunda parte, pero ahora abordados con la precisión que sólo puede conferir el empleo de un

* En francés, la palabra *chien* significa "perro" y "gatillo". [N. de T.]

instrumento analítico. Con respecto a esto, la teoría del contexto es asombrosa. Haciendo recaer sobre la reiteración de los mismos semas la estabilización del sentido en una misma frase, podemos definir con rigor aquello ha sido llamado la isotopía de un discurso, es decir, su establecimiento en un nivel homogéneo de sentido; digamos que en "el perro ladra" se trata un animal.

A partir del concepto de isotopía del discurso, el problema del simbolismo también puede ser abordado con los mismos medios analíticos. ¿Qué sucede en el caso de un discurso equívoco o plurívoco? Sucede que la isotopía del discurso no está asegurada por el contexto, sino que éste último, en vez de filtrar una serie de sememas isotópicos, deja que se desarrollen varias series semánticas pertenecientes a isotopías discordantes.

Me parece que la conquista de este nivel, deliberada y radicalmente analítico, nos permite comprender mejor la relación entre los tres niveles estratégicos en los que operamos sucesivamente. En tanto exégetas, operamos con grandes unidades del discurso, con textos; luego, en tanto semantistas del léxico, operamos con el sentido de las palabras, es decir, con nombres; y finalmente, como semantistas estructuralistas, operamos con constelaciones sémicas. Este cambio de plano no fue en vano; señala un progreso en el rigor y, si se me permite decir, en la cientificidad. Nos hemos acercado progresivamente al ideal leibniziano de una característica universal. Sería falso afirmar que hemos eliminado el simbolismo; más bien ha dejado de ser un enigma, incluso una realidad fascinante y, en última instancia, mitificadora, en la medida en que invita a explicar doblemente: se sitúa ante todo en relación con el sentido múltiple, que es una cuestión de lexemas, por lo tanto, de lengua; por esa razón, el simbolismo no tiene en sí nada de notable. Todas las palabras del lenguaje ordinario tienen más de una significación; el fuego de Bachelard no es más extraordinario en este sentido que cualquier otra palabra de nuestro diccionario. Así, se desvanece la ilusión de que el simbolismo sería un enigma en el plano de las palabras. No obstante, la posibilidad del simbolismo arraiga en una función común a todas las palabras, en una función universal del lenguaje, a saber: la aptitud de los lexemas para desarrollar variaciones contextuales. Sin embargo, el simbolismo también se sitúa en relación con el discurso: sólo hay equivocidad en el discurso, no en otra parte. Así es como el discurso constituye un efecto de sentido particular: la ambigüedad calculada es obra de ciertos contextos y, ahora podemos decirlo, de textos que establecen una cierta isotopía con el objeto de sugerir otra. La transferencia de sentido, la metáfora (en el sentido etimológico de la palabra), resurge entonces como un cambio de isotopía, como un juego de isotopías múltiples, concurrentes, superpuestas. La noción de isotopía nos permitió designar así el lugar de la metáfora en el lenguaje con más precisión de la que permitía la noción de eje de sustituciones, que Jakobson tomó de Saussure.

Pero, yo pregunto entonces: ¿el filósofo no vuelve a encontrar su ubicación al final de este recorrido? ¿No puede legítimamente preguntar por qué, en ciertos casos, el discurso cultiva la ambigüedad? El filósofo precisará su pregunta: la ambigüedad ¿para qué? O más bien: *¿para decir qué?* Volvemos así a lo esencial: la clausura del universo lingüístico. A medida que nos internamos en el espesor del lenguaje, que nos alejamos de su plano de manifestación y que avanzamos en dirección de unidades de significación sublexicales, en esa misma medida hemos realizado la clausura del lenguaje. Las unidades de significación obtenidas por el análisis estructural no significan nada; son sólo posibilidades combinatorias; no dicen nada: operan conjunciones y disyunciones.

Hay, pues, dos maneras de dar cuenta del simbolismo: por lo que lo constituye y por lo que quiere decir. Lo que lo constituye requiere un análisis estructural; dicho análisis estructural disipa lo "maravilloso"; es su función, y me animo a decir, su misión; el simbolismo opera con los recursos de todo lenguaje, los cuales no tienen misterio.

En cuanto a lo que quiere decir el simbolismo, ya no es una lingüística estructural la que puede enseñarlo; en el movimiento de ida y vuelta entre el análisis y la síntesis, la vuelta no es equivalente a la ida. Sobre el camino de vuelta emerge una problemática que el análisis eliminó progresivamente. Ruyer lo llamaba la expresividad, no en el sentido de la expresión de las emociones, es decir, en el sentido de un locutor que se expresa, sino en el sentido en que el lenguaje expresa algo, dice algo. La emergencia de la expresividad se traduce por la heterogeneidad entre el plano del discurso, o plano de manifestación, y el plano del lenguaje, o plano de inmanencia, único accesible al análisis; los lexemas no están ahí solamente para el análisis de constelaciones sémicas, sino también para la síntesis de las unidades de sentido inmediatamente comprendidas.

Quizás sea la emergencia de la expresividad lo que constituye la maravilla del lenguaje. Greimas lo expresa muy bien: "Quizás haya un misterio del lenguaje, y ése es un problema para la filosofía, pero no hay misterio en el lenguaje". Creo que nosotros también podemos afirmarlo: no hay misterio en el lenguaje: el más poético de los simbolismos, el más "sagrado", opera con las mismas variables sémicas que la más banal palabra de diccionario. Pero hay un misterio del lenguaje: el lenguaje dice, dice algo, dice algo del ser. Si hay un enigma del simbolismo, reside en su totalidad en el plano de la manifestación, donde la equivocidad del ser se dice en la del discurso.

La tarea de la filosofía a partir de aquí ¿no es acaso la de reabrir sin cesar, hacia el ser dicho, ese discurso que, por necesidad de método, la lingüística no cesa de clausurar en el universo cerrado de los signos y en el juego puramente interno de las relaciones mutuas?

La estructura, la palabra, el acontecimiento

La intención de este trabajo es llevar la discusión sobre el estructuralismo a su lugar de origen: la ciencia del lenguaje, la lingüística. Ahí se presenta la posibilidad de esclarecer y, a la vez, desapasionar el debate, pues es ahí donde pueden percibirse tanto la validez del análisis estructural como el límite de esa validez.

1. Quisiera mostrar que el tipo de inteligibilidad que se expresa en el estructuralismo triunfa en todos los casos en que se puede:

   a) trabajar sobre un *corpus* ya constituido, detenido, cerrado y, en ese sentido, muerto;
   b) establecer inventarios de elementos y de unidades;
   c) colocar esos elementos o unidades en relaciones de oposición, preferentemente de oposición binaria;
   d) establecer un álgebra o una combinatoria de esos elementos y de esos pares de oposición.

   Llamaré *lengua* al aspecto del lenguaje que se presta a dicho inventario; *taxonomías*, a los inventarios y a las combinaciones a los cuales da lugar la lengua; y *semiológico*, al modelo que regula la investigación misma.

2. Quisiera establecer además que el éxito mismo de la empresa tiene como contrapartida dejar fuera de la inteligencia estructural la comprensión de actos, operaciones y procesos constitutivos del discurso. El estructuralismo lleva a pensar de manera antinómica la relación de la lengua con el discurso. El pivote de esta segunda investigación será la *frase* o el *enunciado*. Llamaré *semántico* al modelo que regula su inteligencia.

3. Por último, quisiera hacer un bosquejo de las investigaciones que a partir de este momento escapan al modelo estructuralista –al menos en la forma definida en la primera parte–, y que anuncian una nueva inteligencia de las operaciones y de los procesos. Esta nueva inteligencia se localizaría más allá

de la antinomia de la estructura y del acontecimiento, del sistema y del acto, a la cual nos conducirá la investigación estructuralista.

En esta ocasión, diré algunas palabras sobre la lingüística de Chomsky, que se conoce con el nombre de "gramática generativa" y que anuncia la muerte del estructuralismo concebido como ciencia de las taxonomías, de los inventarios cerrados y de las combinaciones ya caducas.

Pero quisiera sobre todo esbozar una reflexión sobre la *palabra* como aquel lugar del lenguaje en el que se realiza constantemente ese intercambio de la estructura y del acontecimiento. De ahí el título de mi exposición, en el cual la palabra ha sido colocada como tercero entre la estructura y el acontecimiento.

Tal investigación presupone una noción fundamental: que el lenguaje está constituido por una jerarquía de niveles. Todos los lingüistas lo afirman, pero muchos atenúan esta afirmación sometiendo todos los niveles al mismo método, por ejemplo, al que tuvo éxito en el nivel fonológico, en el cual hallamos efectivamente inventarios limitados y cerrados, entidades definidas por la sola prueba de la conmutación, relaciones de oposición binaria y, por último, combinaciones rigurosas entre unidades discretas. La cuestión es saber si todos los niveles son homólogos. Todo mi estudio se basará en la idea de que el pasaje a una nueva unidad del discurso, constituida por la frase o enunciado, representa un corte, una mutación, en la jerarquía de los niveles. Por otra parte, no agotaré la cuestión de los niveles; incluso, hacia el final dejaré entrever que quizás haya otros niveles estratégicos como el texto, cuyo encadenamiento interno exige un tipo de inteligibilidad distinto del de la frase y del de la palabra en el marco de la frase. Mediante estas grandes unidades del orden del texto, una ontología del *logos* o del decir podría tener lugar; si en algún lugar el ser es apresado por el lenguaje, es en un nivel de manifestación o de eficiencia cuyas leyes son originales con respecto a los niveles anteriores.

En suma, el encadenamiento de los métodos, de los puntos de vista, de los modelos, es una consecuencia de la jerarquía de los niveles en la obra del lenguaje.

Los presupuestos del análisis estructural

Me dedicaré menos a los resultados que a los presupuestos que constituyen la teoría lingüística, en el sentido epistemológico fuerte de la palabra teoría. Saussure, fundador de la lingüística moderna, percibió estos presupuestos, pero los expresa en un lenguaje a menudo desactualizado con respecto a la novedad del aparato conceptual que introduce. Louis Hjelmslev fue quien teorizó dichos

presupuestos en sus *Prolegómenos a una teoría del lenguaje [Prolegomena to a Theory of Language]* de 1943; fue el primero en enunciarlos en un discurso totalmente homogéneo respecto de su objeto. Enumeremos estos presupuestos.

1. El lenguaje es un objeto para una ciencia empírica; la palabra "empírica" se toma aquí en sentido moderno; designa no sólo el papel y la primacía de la observación, sino también la subordinación de las operaciones inductivas a la deducción y al cálculo.

   Esta posibilidad de constituir el lenguaje en objeto específico de una ciencia fue introducida por el mismo Saussure a partir de su famosa distinción entre lengua y habla. Al localizar la ejecución psicofisiológica en el habla, el acto individual y las libres combinaciones del discurso, Saussure reserva para la lengua las reglas constitutivas del código, la institución válida para la comunidad lingüística, el conjunto de las entidades entre las cuales se efectúa la elección en las combinaciones libres del discurso. De este modo, queda separado un objeto homogéneo: en efecto, todo lo que concierne a la lengua cae en el interior del mismo ámbito, mientras que el habla se dispersa en los registros de la psicofisiología, la psicología, la sociología, y parece no poder constituir el objeto único de una disciplina específica.
2. En la lengua misma es preciso distinguir, además, una ciencia de los estados de sistema, o lingüística sincrónica, y una ciencia de los cambios, o lingüística diacrónica. También aquí Saussure inauguró el camino al declarar con énfasis que estos dos estudios no pueden realizarse simultáneamente y que es necesario, además, subordinar el segundo al primero. Llevando la tesis de Saussure a su forma más radical, Hjelmslev dirá: "Detrás de todo proceso debe ser posible hallar un sistema"; este segundo presupuesto abre un nuevo curso de inteligibilidad: el cambio, considerado como tal, es ininteligible; se comprende sólo como pasaje de un estado de sistema a otro; de hecho, eso significa la palabra diacronía. Será, pues, el sistema, es decir, la disposición de los elementos en un conjunto simultáneo, aquello que se comprenda con prioridad.
3. En un estado de sistema, no hay términos absolutos, sino relaciones de dependencia mutua; Saussure decía: "El lenguaje no es sustancia, sino forma"; si además la forma inteligible por excelencia es la oposición, se dirá nuevamente con Saussure: "En la lengua sólo hay diferencias", lo cual significa que no hay que considerar las significaciones atribuidas a los signos aislados como etiquetas en una nomenclatura heteróclita, sino los valores relativos, negativos, opositivos de esos signos, unos respecto de otros.
4. Para ser sometido al análisis, el conjunto de los signos debe ser considerado como un sistema cerrado; esto es evidente en el nivel de la fonología, que

establece el inventario finito de los fonemas de una lengua dada; pero lo dicho también es cierto para el nivel del léxico, que, como lo muestra un diccionario monolingüe, es inmenso pero no infinito. Sin embargo, esto se comprende mejor aún si se logra sustituir esta lista prácticamente incalculable por el inventario de los subsignos que subyacen en nuestro léxico, y a partir de los cuales se podría reconstituir la inmensa riqueza de nuestros léxicos reales. Por último, no es inútil recordar que la sintaxis está constituida por un sistema finito de formas y de reglas. Si se agrega que, en un nivel todavía más elevado, el lingüista siempre trabaja con un *corpus* finito de textos, se puede formular de manera general el axioma del límite *[clôsure]* que gobierna el trabajo del análisis. Al operar de esta manera en el interior de un sistema cerrado de signos, el lingüista puede considerar que el sistema que analiza no tiene un afuera, sino sólo relaciones internas. Hjelmslev definía la estructura como *una entidad autónoma de dependencias internas.*

5. La definición del signo que satisface estos cuatro presupuestos rompe totalmente con la idea ingenua de que el signo está en el lugar de una cosa; si se han separado correctamente lengua y habla, los estados de sistema de la historia de los cambios, la forma de la sustancia, y el sistema cerrado de signos de toda referencia a un mundo, entonces se debe definir el signo no sólo por su relación de oposición con los otros signos de mismo nivel, sino también en sí mismo como una diferencia puramente interna, puramente inmanente. En este sentido, Saussure distingue el significante y el significado, y Hjelmslev la expresión y el contenido. Este presupuesto podría colocarse en primer lugar, como hace Saussure en el *Curso.* Sin embargo, en un orden lógico de los presupuestos, esta definición del signo no hace más que consagrar el conjunto de los axiomas anteriores. Bajo el régimen del límite del universo de los signos, el signo es ya una diferencia entre signos, ya una diferencia interna entre expresión y contenido en el interior de cada signo; esta realidad de dos caras recae íntegramente dentro de los límites lingüísticos.

El estructuralismo puede ser definido así como la plena toma de conciencia de las exigencias contenidas en esta serie de presupuestos. Por cierto, Saussure no emplea la palabra "estructura", sino la palabra "sistema". La palabra "estructura" recién aparece en 1928, en el Primer Congreso Internacional de Lingüistas en La Haya, como "estructura de un sistema". La palabra "estructura" aparecía así como una especificación del sistema y designaba las combinaciones restrictivas relevadas en todo el campo de las posibilidades de articulación y de combinación, que crean la configuración individual de una lengua. Pero, como adjetivo, la palabra "estructural" se ha vuelto sinónimo de "sistema". El punto de vista

estructural se opone completamente al punto de vista generativo. Acumula simultáneamente la idea de sincronía (prioridad del estado de la lengua sobre la historia), la idea de organismo (la lengua como unidad de globalidades que envuelven partes) y, por último, la idea de combinación o de combinatoria (la lengua como un orden finito de unidades discretas). Así, de la expresión "estructura de un sistema" se pasó al adjetivo "estructural", para definir el punto de vista que contiene estas diversas ideas y, por último, a "estructuralismo", para designar las investigaciones que toman el punto de vista estructuralista como hipótesis de trabajo, incluso como ideología y como arma de combate.

El habla como discurso

La conquista del punto de vista estructural es sin duda una conquista de la cientificidad. Al constituir el objeto lingüístico como objeto autónomo, la lingüística se constituye a sí misma como ciencia. Pero, ¿a qué precio? Cada uno de los axiomas que hemos enumerado implica a la vez una ganancia y una pérdida.

El acto de hablar no sólo queda excluido como ejecución exterior, como acto individual, sino como libre combinación, como producción de enunciados inéditos. Ahora bien, eso es lo esencial del lenguaje; para hablar con propiedad, es su destinación.

Al mismo tiempo, queda excluida la historia, no sólo el cambio de un estado de sistema a otro, sino la producción de la cultura y del hombre en la producción de su lengua. Aquello que Humboldt había llamado la producción, y que oponía a la obra acabada, no es solamente la diacronía, es decir, el cambio y el pasaje de un estado de sistema a otro, sino también la generación, en su dinamismo profundo, del acto de habla en todos y cada uno de nosotros.

Con la libre combinación y la generación, queda excluida también la intención primera del lenguaje, que es decir algo sobre algo; esta intención es comprendida inmediatamente por el hablante y el oyente. Para ellos, el lenguaje apunta hacia algo, o más exactamente, tiene un objetivo doble: un objetivo ideal (decir algo) y una referencia real (decir algo sobre algo). En ese movimiento, el lenguaje atraviesa dos umbrales: el umbral de la idealidad del sentido y, más allá de ese sentido, el umbral de la referencia. A través de este umbral doble y en beneficio de ese movimiento de trascendencia, el lenguaje *quiere decir*, tiene asidero en la realidad, y expresa la incidencia de la realidad sobre el pensamiento. Ya lo decía Meillet: en el lenguaje hay que considerar dos cosas: su inmanencia y su trascendencia; hoy diríamos: su estructura inmanente y el pla-

no de manifestación en el que sus efectos de sentido se ofrecen a la mordedura de lo real. Es preciso, entonces, equilibrar el axioma del límite del universo de los signos prestando atención a la función primera del lenguaje, que es la de decir. En contraste con el límite del universo de los signos, esta función constituye su abertura o su apertura.

Estas consideraciones, todavía generales y poco analizadas, conducen a poner en cuestión el primer supuesto de la ciencia del lenguaje: que el lenguaje es un objeto para una ciencia empírica. Que el lenguaje sea un objeto es algo evidente en tanto se conserve la conciencia crítica de que ese objeto está enteramente definido por procedimientos, métodos, presupuestos y, finalmente, la estructura de la teoría que regulan su constitución. Pero, si se pierde de vista esta subordinación del objeto al método y a la teoría, se toma como un absoluto aquello que no es más que un fenómeno. Ahora bien, la experiencia que el locutor y el interlocutor tienen del lenguaje pone límites a la pretensión de absolutizar ese objeto. La experiencia que tenemos del lenguaje revela algo de su modo de ser que resiste a esta reducción. Para nosotros, hablantes, el lenguaje no es un objeto sino una mediación; es aquello a través de lo cual, por medio de lo cual, nos expresamos y expresamos las cosas. Hablar es el acto por el cual el hablante supera los límites del universo de los signos, con la intención de decir algo sobre algo a alguien; hablar es el acto por el cual el lenguaje se sobrepasa como signo hacia su referencia y hacia aquel que tiene enfrente. El lenguaje quiere desaparecer, quiere morir como objeto.

Una antinomia se perfila. Por una parte, la lingüística estructural procede de una decisión de carácter epistemológico, la de permanecer dentro de los límites de los signos. En virtud de esta decisión, el sistema no tiene exterior; es una entidad autónoma de dependencias internas. Pero ésta es una decisión metodológica que violenta la experiencia lingüística. Entonces, la tarea es, por otra parte, recuperar para la inteligencia del lenguaje aquello que el modelo estructural excluye y que quizás sea el lenguaje mismo como acto de habla, como *decir*. Es necesario resistir aquí a la acción de intimidación, al verdadero terrorismo que algunos no lingüistas despliegan sobre la base de un modelo ingenuamente extrapolado de sus condiciones de funcionamiento. La aparición de una "literatura" que toma sus propias operaciones como tema, introduce la ilusión de que el modelo estructural agota la comprensión del lenguaje. Pero la "literatura" así concebida es en sí misma una excepción en el campo del lenguaje; no abarca ni la ciencia, ni la poesía, que, de maneras diferentes, asumen la vocación del lenguaje como decir. La conjunción de la lingüística estructural y de la "literatura" del mismo nombre debe ser considerada en sí misma como un acontecimiento contingente y de muy limitado alcance. La pre-

tensión de algunos de desmitificar, como dicen, el habla y el decir debe ser ella misma desmitificada como no-crítica e ingenua.

Nuestra tarea parece ser más bien ir hasta el final de la antinomia, cuya clara concepción es precisamente el fruto avanzado de la inteligencia estructural. La formulación de esta antinomia es hoy la condición para el retorno a una inteligencia integral del lenguaje; *pensar* el lenguaje sería pensar la unidad de aquello mismo que Saussure separó, la unidad de lengua y habla.

Pero ¿cómo? El peligro es erigir una fenomenología del habla frente a una ciencia de la lengua, a riesgo de volver a caer en el psicologismo y en el mentalismo, de los cuales la lingüística estructural nos ha liberado. Para pensar verdaderamente la antinomia de lengua y habla, habría que poder producir el acto de habla en el medio mismo de la lengua, a la manera de una promoción de sentido, de una producción dialéctica, que hiciera advenir el sistema como acto y la estructura como acontecimiento.

Es claro que esta promoción, esta producción y este avance pueden ser pensados si adquirimos un conocimiento exacto de los niveles jerárquicos del lenguaje.

Nada se habrá dicho aún acerca de esta jerarquía mientras se hayan superpuesto únicamente dos planos de articulación: la articulación fonológica y la articulación lexical (o bien tres planos, si se agrega la articulación sintáctica). Aún no se ha superado el punto de vista según el cual la lengua es una taxonomía, un *corpus* de textos ya emitidos, un repertorio de signos, un inventario de unidades y una combinatoria de elementos. La jerarquía de los niveles de lenguaje comporta algo más que una serie de sistemas articulados: fonológico, lexical, sintáctico. Se cambia verdaderamente de nivel cuando se pasa de las unidades de lengua a la unidad nueva que constituye la oración o el enunciado. Esta unidad ya no es de lengua, sino de habla o de discurso. Al cambiar de unidad, se cambia también de función, o más bien, se pasa de la estructura a la función. Es entonces cuando encontrar el lenguaje como decir se vuelve posible.

La nueva unidad que vamos a considerar ahora no es en absoluto semiológica, si por "semiológico" se entiende todo aquello que concierne a las relaciones de dependencia interna entre signos o componentes de signos. Esta gran unidad es propiamente semántica, tomando esta palabra en su sentido fuerte, que no implica solamente significar en general, sino decir algo, remitir el signo a la cosa.

El enunciado o frase comporta todos los rasgos que sostienen la antinomia de la estructura y del acontecimiento; por sus caracteres propios, la frase prueba que esta antinomia no opone el lenguaje a otra cosa que a sí mismo, sino que lo atraviesa en su centro, en el corazón de su efectuación.

1. El discurso tiene como modo de presencia un *acto*, la instancia del discurso (Benvéniste) que, como tal, tiene la naturaleza del acontecimiento. Hablar es un acontecimiento actual, un acto transitorio, evanescente; por el contrario, el sistema es atemporal, porque es simplemente virtual.
2. El discurso consiste en una serie de *elecciones* por las cuales ciertas significaciones son elegidas, y otras, excluidas; esa elección es la contrapartida de un rasgo que corresponde al sistema, la coerción.
3. Estas elecciones producen combinaciones *nuevas*: emitir oraciones inéditas, comprender tales frases, es lo esencial en el acto de hablar y de comprender el habla. Esta producción de oraciones inéditas, en número virtualmente infinito, tiene como contrapartida el repertorio finito y cerrado de los signos.
4. Es en la instancia de discurso donde el lenguaje tiene una referencia. Hablar es decir algo sobre algo. Aquí es donde encontramos a Frege y a Husserl. En su famoso artículo "Über Sinn und Bedeutung" (expresiones que Peter Geach y Max Black tradujeron como "Sense and Reference" [sentido y referencia]), Frege había mostrado perfectamente que la intención del lenguaje es doble: intención de un sentido ideal (es decir, sin pertenencia al mundo físico o psíquico) e intención de referencia: si el sentido puede ser considerado como inexistente, en tanto puro objeto de pensamiento, es la referencia –la *Bedeutung*– la que arraiga nuestras palabras y nuestras frases en la realidad: "Esperamos una referencia de la proposición misma: es la exigencia de verdad (*das Streben nach Wahrheit*) la que nos empuja (*treibt*) a avanzar (*vordringen*) hacia la referencia". Este avance del sentido (ideal) hacia la referencia (real) es el alma misma del lenguaje. Husserl no dirá otra cosa en las *Investigaciones lógicas*: el sentido ideal es un vacío y una ausencia que piden ser cumplidos. Con el cumplimiento,* el lenguaje viene a sí mismo, es decir, muere para sí mismo. Ya sea que se distinga, con Frege, entre *Sinn* y *Bedeutung*, o con Husserl, entre *Bedeutung* y *Erfüllung*, lo que en ambos casos se articula es una intencionalidad significante que rompe los límites del signo, que abre el signo sobre lo otro, en suma, que constituye el lenguaje como un decir, un decir algo sobre algo. El momento en que se produce el viraje de la idealidad del sentido a la realidad de la cosa es el momento de la trascendencia del signo. Ese momento es contemporáneo de la oración. Es en el plano de la oración donde el lenguaje dice algo; no por debajo. En efecto, la doble articulación de Frege es el resorte de la predicación, en la medida en que "decir algo" designa la idealidad del sentido, y "decir algo sobre algo" designa el movimiento del sentido hacia la referencia.

* En el original: *Remplissement*, término con el que Ricoeur traduce al francés el término alemán *Erfüllung*: "cumplimiento" o "realización". [N. de T.]

Por lo tanto, no hay que oponer dos definiciones del signo, una como diferencia interna del significante y del significado, otra como referencia externa del signo a la cosa. No se trata de elegir entre estas dos definiciones. Una se refiere a la estructura del signo en el sistema; la otra, a su función en la oración.

5. Último rasgo de la instancia del discurso: el acontecimiento, la elección, la innovación, la referencia, implican también una manera propia de designar el sujeto del discurso. Alguien habla a alguien; lo esencial del acto de comunicación radica en eso. Por este rasgo, el acto de habla se opone al anonimato del sistema; hay habla ahí donde un sujeto puede retomar en un acto, en una instancia singular discursiva, el sistema de signos que la lengua pone a su disposición; ese sistema no es más que virtual mientras no sea ejecutado, realizado, operado por alguien que, al mismo tiempo, se dirige a otro. La subjetividad del acto de habla es, desde un principio, la intersubjetividad de una alocución.

De este modo, el lenguaje tiene una referencia y un sujeto,[1] un mundo y una audiencia, en el mismo nivel y en la misma instancia discursiva. No puede sorprendernos, pues, que referencia al mundo y autorreferencia sean conjuntamente excluidas por la lingüística estructural, como no constitutivas del sistema como tal. Pero esta exclusión no es más que el presupuesto que se debe instaurar para poder constituir una ciencia de las articulaciones; deja de tener validez cuando se trata de alcanzar el nivel de efectuación en el cual un hablante realiza su intención significante en relación con una situación y una audiencia. Alocución y referencia van unidas, junto con acto, acontecimiento, elección, innovación.

La estructura y el acontecimiento

Llegados a este punto, podríamos estar tentados de dejarnos desgarrar por la antinomia. Sin duda el estructuralismo conduce a eso. Sin embargo, ese pasaje por la antinomia no es inútil: constituye el primer nivel –el nivel propiamente dialéctico– de un pensamiento constitutivo. Por eso, en un primer momento, no se puede hacer otra cosa más que reforzar esta antinomia de lo sistemático y de lo histórico, y oponer, término a término, lo propio del acontecimiento a lo

[1] Las implicaciones *subjetivas* de la instancia discursiva están desarrolladas en "El problema del sujeto y el desafío de la semiología".

virtual, la elección a la coerción, la innovación a la institución, la referencia a los límites, la alocución al anonimato.

Pero, en un segundo momento, es necesario explorar nuevas vías, intentar nuevos modelos de inteligibilidad, en los cuales la síntesis de los dos puntos de vista pudiera ser nuevamente pensada. Se trata, entonces, de hallar instrumentos de pensamiento capaces de dominar el fenómeno del lenguaje, que no es ni la estructura, ni el acontecimiento, sino la incesante conversión del uno en el otro por medio del discurso.

Ese problema concierne al lenguaje como sintaxis y como semántica. Hablaré poco del primer punto, reservando su tratamiento para un estudio ulterior, y no mucho más del segundo; pues a través de él alcanzo al problema apuntado en el título de este ensayo: la estructura, *la palabra*, el acontecimiento.

I. La lingüística postestructuralista realiza actualmente progresos espectaculares en el orden de la *sintaxis*. La escuela de Chomsky, en los Estados Unidos, trabaja sobre la noción de "gramática generativa"; dejando atrás las taxonomías del primer estructuralismo, esta nueva lingüística parte directamente de la oración y del problema planteado por la producción de oraciones nuevas. En el comienzo de *Problemas actuales en teoría lingüística [Current Issues in Linguistic Theory* (1964)] Chomsky escribe

> El hecho central al que debe referirse toda lingüística significativa es el siguiente: un hablante ejercitado puede producir en su lengua una oración nueva en el momento adecuado, y otros hablantes pueden comprenderla inmediatamente, aunque sea igualmente nueva para ellos. La mayor parte de nuestra experiencia lingüística, como hablantes y como oyentes, se relaciona con oraciones nuevas; una vez que hemos adquirido el dominio de una lengua, la clase de oraciones con las que podemos operar corrientemente y sin dificultad o vacilaciones es tan vasta que podemos considerarla como infinita en todos los aspectos: en el de la práctica y, manifiestamente, también en el de la teoría. El dominio normal de una lengua implica no sólo la capacidad para comprender inmediatamente un número indefinido de oraciones totalmente nuevas, sino también la aptitud para identificar oraciones que se apartan de las normas, y eventualmente someterlas a interpretación [...] está claro que una teoría del lenguaje que descuida este aspecto "creador" no tiene sino un interés marginal. (1964: 7-8)

Se requiere, entonces, un nuevo concepto de estructura para poder dar cuenta de aquello que Chomsky llama la gramática de la lengua, y que define en los siguientes términos: "La gramática es un procedimiento que determina la serie infinita de oraciones bien formadas, y asigna a cada una de ellas una o más descripciones

estructurales" (1964: 9). Así, la antigua descripción estructural, la que se refiere a inventarios muertos, resulta por asignación de una regla dinámica de generación que subyace en la competencia del lector. Chomsky no cesa de oponer una gramática generativa a los inventarios de elementos característicos de las taxonomías caras a los estructuralistas. Así, volvemos a los cartesianos (el último libro de Chomsky se llama *Lingüística cartesiana [Cartesian Linguistics])* y a Humboldt, para quien el lenguaje no es producto, sino producción, generación.

A mi entender, esta concepción nueva de la estructura como dinamismo reglado vencerá al primer estructuralismo; lo vencerá al integrarlo, es decir, situándolo exactamente en su nivel de validez. Volveré sobre este problema en un estudio posterior.

Pero desde ya quiero decir que no debemos sentirnos desarmados ante este nuevo desarrollo de la lingüística. Tenemos, si se me permite decir, una doctrina de recepción en la obra del gran lingüista francés –no tan conocido– Gustave Guillaume. Su teoría de los sistemas morfológicos –es decir, de las formas del discurso– es una especie de gramática generativa. Sus estudios sobre el artículo y los tiempos del verbo muestran cómo la discursividad consiste en poner las palabras en posición de oración. Lo que se denomina formas del discurso –las categorías del nombre, del verbo, etcétera– tienen la función de acabar, de terminar, de cerrar la palabra a fin de insertarla en la oración, en el discurso. Al poner la palabra en posición de oración, el sistema de formas permite que nuestras palabras y nuestros discursos se apliquen a la realidad. Más particularmente, el nombre y el verbo son categorías discursivas gracias a las cuales nuestros signos son, en cierto modo, "remitidos nuevamente al universo" bajo el aspecto del espacio y del tiempo. Al acabar la palabra como nombre y como verbo, estas categorías permiten que nuestros signos puedan captar lo real, e impiden que se cierren en el orden finito, cerrado, de una semiología.

Pero la morfología cumple esta función sólo porque la ciencia del discurso y de los sistemas, como los del artículo, del verbo, etcétera, es una ciencia de operaciones y no una ciencia de elementos. ¡Y que no se la acuse de mentalismo! Esa acusación, que inhibe a demasiados investigadores, es válida contra un psicologismo de la imagen y del concepto, es decir, contra el alegato de contenidos psíquicos accesibles a la sola introspección; pero resulta estúpida cuando se la aplica a operaciones. También aquí, habrá que saber sustraerse a censuras más o menos terroristas.

Recurrir a Gustave Guillaume en este punto de la investigación nos ayuda más que nada a romper un prejuicio y a cubrir una laguna. El prejuicio es el siguiente: a menudo nos representamos la sintaxis como la forma más interior del lenguaje, como la culminación de la autosuficiencia del lenguaje. Nada más

falso que eso: la sintaxis no asegura la escisión de la lengua, dado que eso ya fue hecho por la constitución del signo en el sistema cerrado y taxonómico. Por concernir al discurso y no a la lengua, la sintaxis se ubica en el trayecto en el cual el signo vuelve a la realidad. Por esa razón, formas del discurso tales como el nombre y el verbo señalan el trabajo que el lenguaje hace para aprehender la realidad en sus aspectos espaciales y temporales: es decir, aquello que Gustave Guillaume llama "remitir nuevamente el signo al universo". Esto demuestra que una filosofía del lenguaje no sólo debe dar cuenta de la distancia y de la ausencia del signo en la realidad (el casillero vacío de Lévi-Strauss). Es posible atenerse a este punto de vista en la medida en que se considere el sistema cerrado de unidades discretas que componen la lengua; pero, en cuanto se aborda el discurso en acto, esto ya no basta. Se revela así que el signo no sólo es lo que le falta a las cosas, no sólo está ausente de las cosas, ni es aquello que sólo difiere de ellas; es aquello que está destinado a expresar, captar, aprehender y, finalmente, mostrar, hacer ver.

Por esa razón, una filosofía del lenguaje no debe limitarse a las condiciones de posibilidad de una semiología: para dar cuenta de la ausencia del signo en las cosas, alcanza con la *reducción* de las relaciones de naturaleza y su mutación en relaciones significantes.

Por otra parte, es preciso satisfacer las condiciones de posibilidad del discurso, en tanto tentativa incesantemente renovada de expresar de manera integral lo pensable y lo decible de nuestra experiencia. La reducción –o cualquier acto que por su negatividad se le puede comparar– ya no basta en el discurso. La reducción no es sino el reverso, la cara negativa, de un *querer-decir* que aspira a transformarse en un *querer-mostrar.*

Sea cual fuere el destino de la obra de Chomsky en Francia, del relevo que Gustave Guillaume tome para promover su asimilación, el interés filosófico de esta nueva fase de la teoría lingüística es evidente: una relación nueva, de carácter no antinómico, se está constituyendo entre estructura y acontecimiento, entre regla e invención, entre coerción y elección, gracias a conceptos dinámicos del tipo de la *operación estructurante* y ya no del *inventario estructurado.* Espero que la antropología y las demás ciencias humanas sepan extraer las consecuencias de esta teoría, como lo hacen en la actualidad con el viejo estructuralismo, en el momento mismo en que comienza su ocaso en lingüística.

II. Quisiera esbozar una superación paralela de la antinomia de la estructura y del acontecimiento en el orden semántico. En esta instancia, hallo nuevamente el problema de la palabra.

La palabra es mucho más y mucho menos que la oración.

Es mucho menos porque no hay palabra antes de que haya oración. ¿Qué hay antes de la oración? Hay signos, es decir, diferencias en el sistema, valores en el léxico. Pero todavía no hay significación, entidad semántica. En tanto diferencia en el sistema, el signo no dice nada. Por esa razón, es preciso decir que en semiología no hay palabra, sino valores relativos, diferenciales, opositivos. Hjelmslev tiene razón en este aspecto: si se separa de la semiología la sustancia de los sonidos y la sustancia de las significaciones, tal como se presentan a la impresión de los locutores, será preciso afirmar que fonética y semántica no pertenecen a la semiología. Una y otra dan cuenta del *uso o empleo,* no del *esquema.* Ahora bien, únicamente el esquema es esencial para la lengua. El uso o empleo está en la encrucijada de la lengua y el habla. Debemos concluir, entonces, que la palabra nombra al mismo tiempo que la oración dice. Nombra en posición de oración. En el diccionario, no hallamos sino la ronda interminable de los términos que se definen de manera circular, que se arremolinan en la clausura del léxico. Sin embargo, alguien habla, alguien dice algo; la palabra sale del diccionario; deviene palabra en el momento mismo en que el hombre deviene habla, en el momento en que el habla deviene discurso y el discurso, oración. No es casual que en alemán *Wort,* "palabra", también sea *Wort,* el habla (aun cuando *Wort* y *Wort* no tengan el mismo plural). Las palabras son los signos en posición de habla. Las palabras son el punto de articulación de lo semiológico y de lo semántico, en cada acontecimiento de habla.

Así, pues, la palabra es como el punto de intersección entre el sistema y el acto, entre la estructura y el acontecimiento: por un lado, en tanto valor diferencial, da cuenta de la estructura, y, por ende, no es más que virtualidad semántica. Por otro lado, depende del acto y del acontecimiento, pues su actualidad semántica es contemporánea de la actualidad evanescente del enunciado.

Sin embargo, también en este punto la situación se revierte. He dicho que la palabra es menos que la frase debido a que su actualidad de significación es tributaria de la de la frase: pero, desde otro punto de vista, es más que la frase. Vimos que la frase es un acontecimiento: como tal su actualidad es transitoria, pasajera, evanescente. Pero la palabra sobrevive a la frase. Como entidad desplazable, sobrevive a la instancia transitoria del discurso y se mantiene disponible para nuevos empleos. Así, cargada con un nuevo valor de uso –por mínimo que sea–, regresa al sistema. Y, regresando al sistema, le da una historia.

A fin de explicar este proceso, retomaré el análisis del tema de la polisemia que en otro ensayo[2] intenté comprender directamente, pero sin disponer aún de la distinción, que ahora percibo, entre semiología, o ciencia de los signos en

2 "El problema del doble sentido" en este volumen.

los sistemas, y semántica, o ciencia del uso, del empleo de los signos en posición de oración. El fenómeno de polisemia no se comprende si no se introduce una dialéctica del signo y del empleo, de la estructura y del acontecimiento. En términos puramente sincrónicos, la polisemia significa que, en un momento dado, una palabra tiene más de una significación, que sus significaciones múltiples pertenecen a un mismo estado de sistema. Pero a esta definición se le escapa lo esencial, que no concierne a la estructura sino al proceso. Hay un proceso de nominación, una historia del uso, que tiene su proyección en la sincronía, bajo la forma de polisemia. Ahora bien, este proceso de transferencia de sentido –de la metáfora– presupone que la palabra es una identidad acumulativa, capaz de adquirir nuevas dimensiones de sentido sin perder las anteriores. Dicho proceso acumulativo, metafórico, es aquello que se proyecta sobre la superficie del sistema como polisemia.

Ahora bien, lo que aquí denomino "proyección" es sólo un caso de retorno del acontecimiento al sistema; es el caso más interesante y, quizás, el más fundamental, si es cierto, como se dijo, que la polisemia es el pivote de la semántica; es el más interesante porque en él se puede percibir maravillosamente bien lo que denomino intercambios entre la estructura y el acontecimiento; ese proceso se presenta como el concurso de dos factores distintos: un factor de expansión y, en el límite, de sobrecarga. En efecto, la palabra, en virtud del proceso acumulativo mencionado, tiende a cargarse con nuevos valores de uso; pero la proyección de ese proceso acumulativo en el sistema de los signos implica que la nueva significación encuentra su lugar en el interior del sistema; la expansión y, eventualmente, la sobrecarga, se frenan por la mutua limitación de los signos en el interior del sistema. En ese sentido, se puede hablar de una acción limitativa del campo, opuesta a la tendencia a la expansión que resulta del proceso acumulativo de la palabra. Así se explica lo que podríamos llamar polisemia regulada, que es la ley de nuestro lenguaje. Las palabras tienen más de un sentido, pero no tienen un sentido infinito.

Este ejemplo muestra hasta qué punto los sistemas semánticos difieren de los sistemas semiológicos: estos pueden ser tratados sin referencia alguna a la historia; son sistemas intemporales porque son virtuales; la fonología brinda la mejor ilustración de ello: sólo pone en juego oposiciones binarias entre unidades distintivas. Por el contrario, en semántica, la diferenciación de las significaciones resulta del equilibrio entre dos procesos, un proceso de expansión y un proceso de limitación; ambos procesos fuerzan a las palabras para que se hagan un lugar entre las demás, las fuerzan a jerarquizar su valor de uso. Este proceso de diferenciación no puede ser reducido a una simple taxonomía. La polisemia regulada es de orden pancrónico, es decir, a la vez sincrónica y diacrónica, en la

medida en que una historia se proyecta en los estados de sistemas que, de ahí en más, no serán más que cortes instantáneos en el proceso del sentido, en el proceso de la nominación.

Es posible comprender ahora lo que sucede con la riqueza semántica de la palabra cuando ésta accede al discurso. Puesto que, en alguna medida, todas las palabras son polisémicas, la univocidad o la plurivocidad de nuestro discurso no es obra de las palabras, sino de los contextos. En el caso del discurso unívoco, es decir, del discurso que tolera sólo una significación, la tarea del propio discurso es ocultar la riqueza semántica de las palabras, reducirla, estableciendo eso que Greimas llama "isotopía", es decir, un plano de referencia, una temática, una tópica idéntica para todas las palabras de la oración (por ejemplo, si desarrollo un "tema" geométrico, la palabra "volumen" será interpretada como un cuerpo en el espacio; si el "tema" es una biblioteca, la palabra volumen se interpretará como aquello que designa un libro). Si el contexto tolera o incluso preserva varias isotopías a la vez, estamos ante un lenguaje efectivamente simbólico, que dice *otra* cosa al decir *una* cosa. En lugar de tamizar una dimensión de sentido, el contexto deja pasar varios sentidos, incluso consolida algunos, que circulan juntos a la manera de los textos superpuestos de un palimpsesto. De ese modo, la polisemia de nuestras palabras queda liberada. Así, el poema permite que se refuercen mutuamente todos los valores semánticos; más de una interpretación estará, entonces, justificada por la estructura de un discurso que autoriza la realización simultánea de las múltiples dimensiones del sentido. En síntesis: el lenguaje está de fiesta. Esta abundancia se ordena y se despliega en una estructura; pero la estructura de la oración no crea absolutamente nada; colabora con la polisemia de nuestras palabras para producir ese efecto de sentido que llamamos discurso simbólico, y la polisemia misma de nuestras palabras resulta del concurso del proceso metafórico con la acción limitativa del campo semántico.

Así, no cesan de complicarse y de renovarse los intercambios entre estructura y acontecimiento, entre sistema y acto. Es evidente que el establecimiento de una o más isotopías es producto de secuencias mucho más largas que la oración y que, para proseguir este análisis, sería necesario cambiar nuevamente de nivel de referencia, y considerar *el encadenamiento de un texto,* sueño, poema o mito. En ese nivel, volveré a encontrar mi problema de la hermenéutica. Sin embargo, en mi opinión, es en la unidad compleja de la palabra donde todo se pone en juego. Allí, el intercambio de la génesis y de la estructura se lee con claridad. Pero, para interpretar correctamente ese *trabajo* del lenguaje, es necesario aprender a pensar nuevamente como Humboldt, es decir, en términos de proceso más que de sistema, de estructuración más que de estructura.

Me pareció que la palabra constituía el punto de cristalización, el nudo de todos los intercambios entre estructura y función. Si posee esa virtud de imponer la creación de nuevos modelos de inteligibilidad, se debe a que ella misma está en el punto de intersección de la lengua y el habla, de la sincronía y de la diacronía, del sistema y del proceso. Al remontarse desde el sistema al acontecimiento, en la instancia del discurso, lleva la estructura al acto de habla. Al regresar desde el acontecimiento al sistema, le trae la contingencia y el desequilibrio, sin lo cual no podría cambiar ni durar. En suma, otorga una "tradición" a la estructura, la cual, en sí misma, está fuera del tiempo.

Me detengo aquí. Pero no quisiera dejar que se piense que el fenómeno del lenguaje se agota con lo dicho. Otros abordajes son aún posibles. Hace unos instantes aludí al nivel del texto y a la estrategia de la exégesis que corresponde a ese nivel ulterior de organización. Si seguimos más lejos en esa misma dirección, encontraríamos los problemas planteados por Heidegger, relativos a la ontología del lenguaje. Sin embargo, estos problemas exigirían no sólo un cambio de nivel, sino también un cambio de perspectiva. Heidegger no procede según el orden ascendente que nosotros hemos seguido, el cual es un orden progresivo desde los elementos hasta las estructuras y, luego, desde las estructuras hasta los procesos. Heidegger sigue otro orden –perfectamente legítimo en sí mismo– en el que se parte del ser dicho, del peso ontológico de los lenguajes realizados como el del pensador, del poeta, del profeta. Apoyándose así en el lenguaje que piensa, se pone en camino al habla: *Unterwegs zur Sprache.* Pues quizás estemos en camino hacia el lenguaje, aunque el lenguaje mismo sea el camino. No voy a tomar ese camino heideggeriano hacia el lenguaje; pero ustedes me permitirán señalar a modo de conclusión que si bien no lo he abierto explícitamente, tampoco lo he cerrado del todo. No lo he cerrado, dado que nuestra propia empresa consistió en pasar de los límites del universo de los signos a la apertura del discurso. Existiría así un nuevo curso para la meditación sobre la "palabra". Pues, en efecto, hay grandes palabras, palabras poderosas; Mikel Dufrenne habla magníficamente de ello en *Lo poético:* en favor del proceso de nominación, estas palabras operan la captura de algún aspecto del ser, por una suerte de violencia que delimita aquello mismo que la palabra abre y descubre. Estas grandes palabras son las del poeta, del pensador: muestran, dejan ser lo que encierran en su cerco. Pero, aunque esta ontología del lenguaje no puede convertirse en nuestro tema, debido al procedimiento mismo de este estudio, puede al menos divisarse en el horizonte de esta investigación. Considerada a partir de ese horizonte, nuestra investigación parece movida y guiada por una convicción, a saber: que lo esencial del lenguaje comienza más allá de los límites

de los signos. Estamos en los límites de los signos cuando descendemos hacia los elementos, los inventarios y las nomenclaturas, y alcanzamos las combinaciones subyacentes. En efecto, cuanto más nos alejamos del plano de manifestación, para hundirnos en el espesor del lenguaje en dirección de las unidades subléxicas, más realizamos la clausura del lenguaje; las unidades que revelamos mediante el análisis no significan nada: son simples posibilidades combinatorias; no dicen nada: se limitan a realizar conjunciones y disyunciones. Pero en el movimiento de ida y vuelta entre el análisis y la síntesis, la vuelta no es equivalente a la ida; en el camino de regreso, al remontarnos desde los elementos hacia el texto o hacia el poema entero, surge, en el cruce de la oración y de la palabra, una problemática nueva que tiende a eliminar el análisis estructural; esta problemática, propia del plano del discurso, es la del decir. El surgimiento del decir en nuestro hablar es el misterio mismo del lenguaje; el decir es aquello que denomino la abertura, o mejor, la apertura del lenguaje.

Ya habrán adivinado que la apertura más extrema pertenece al lenguaje celebrativo.

SEGUNDA PARTE

Hermenéutica y psicoanálisis

Lo consciente y lo inconsciente

Para quien ha sido formado por la fenomenología, la filosofía existencial, la renovación de los estudios hegelianos y las investigaciones de tendencia lingüística, el encuentro con el psicoanálisis constituye una conmoción importante. No es tal o cual tema de la reflexión filosófica aquello que se trata y discute, sino la totalidad misma del proyecto filosófico. El filósofo contemporáneo se encuentra con Freud en los mismos parajes en los que halla a Nietzsche y a Marx; los tres se erigen ante él como protagonistas de la sospecha, como desenmascaradores. Un problema nuevo ha nacido: el del engaño de la conciencia, de la conciencia como engaño; dicho problema no puede constituir un problema particular entre otros, pues lo que está en cuestión de manera general y radical es aquello que, para nosotros –buenos fenomenólogos–, constituye el campo, el fundamento, el origen mismo de toda significación: la conciencia. Es necesario que lo que en un sentido es fundamento, en otro sentido parezca prejuicio: el prejuicio de la conciencia. Esta situación es comparable a la de Platón en *El sofista*: habiendo comenzado como parmenídeo, como abogado de la inmutabilidad del ser, se vio obligado por el enigma del error, de la opinión falsa, no sólo a dar derecho de ciudadanía al no-ser entre los "géneros más importantes", sino sobre todo a confesar que "la cuestión del ser es tan oscura como la del no-ser". Deberemos, pues, reducirnos a una confesión semejante: *el problema de la conciencia es tan oscuro como el problema del inconsciente.*

Con esta actitud de sospecha relativa a la conciencia en su pretensión de saberse a sí misma en el comienzo, puede el filósofo presentarse ante psiquiatras y psicoanalistas. Si, finalmente, se desea acceder a la correlación de la conciencia y del inconsciente, será necesario atravesar primero la árida zona de la doble confesión: "no comprendo el inconsciente a partir de lo que sé de la conciencia, o incluso del preconsciente" y "ya ni siquiera comprendo lo que es la conciencia". Éste es el beneficio esencial de lo más antifilosófico, más antifenomenológico en Freud: me refiero al punto de vista tópico y económico aplicado al conjunto del aparato psíquico, como puede verse en el famoso artículo metapsicológico dedicado a "Lo inconsciente". A partir de este desamparo fenomenológico sólo pueden percibirse interrogantes que se convierten nuevamente en fenomenoló-

gicos, tales como: ¿cómo debo pensar y volver a fundir el concepto de conciencia de manera que el inconsciente pueda ser su *otro*, de manera que la conciencia sea capaz de ese otro que aquí denominamos inconsciente?

Segundo interrogante: ¿cómo, por otra parte, llevar a cabo una crítica –en sentido kantiano, es decir, una reflexión sobre las condiciones de validez, y también sobre los límites de validez– de los modelos que el psicoanalista constituye necesariamente si quiere dar cuenta del inconsciente? Esta epistemología del psicoanálisis es una tarea urgente: ya no podemos contentarnos, como lo hacíamos veinte años atrás, con la distinción entre método y doctrina; ahora sabemos que en las ciencias humanas, la "teoría" no es un agregado contingente: es constitutiva del objeto mismo; es "constituyente": el inconsciente como realidad no puede ser separado de los modelos tópico, energético, económico que gobiernan la teoría. La "metapsicología" –para hablar en términos de Freud– es, por así decir, la doctrina; pero la doctrina en la medida en que posibilita la constitución misma del objeto. Aquí, doctrina es método.

Tercer interrogante: más allá de la revisión del concepto de conciencia impuesta por la ciencia del inconsciente –más allá de la crítica de los "modelos" del inconsciente–, está en juego la posibilidad de una *antropología filosófica* capaz de asumir la dialéctica de lo consciente y lo inconsciente. ¿En qué visión del mundo y del hombre son posibles estas cosas? ¿Qué debe ser el hombre para que pueda ser simultáneamente responsable de pensar bien y capaz de locura; estar obligado por su humanidad a más conciencia y ser capaz de dar cuenta de una tópica y una económica, en tanto "eso habla en él"? ¿Qué nueva perspectiva sobre la fragilidad del hombre –y, de manera más radical aún, sobre la paradoja de la responsabilidad y de la fragilidad– es exigida por un pensamiento que aceptó ser descentrado de la conciencia por una reflexión sobre el inconsciente?

La crisis de la noción de conciencia

Reduciré a dos proposiciones la sustancia de mi primer punto: (1) hay una certeza de la conciencia inmediata, pero esa certeza no es un saber verdadero sobre sí mismo; (2) toda reflexión remite a lo irreflexivo, como escape intencional de sí, pero este irreflexivo tampoco es un saber verdadero del inconsciente.

Estas dos proposiciones constituyen lo que hace un momento llamaba la confesión de desamparo fenomenológico ante el problema planteado por el inconsciente. En efecto, su progresión misma conduce a un umbral de fracaso: el umbral de la no-comprensión reflexiva del inconsciente.

1. Hay una certeza inmediata de la conciencia, y esta certeza es inexpugnable; es la misma que Descartes, en los *Principios* (1ª parte, art. 9), enunciaba así: "Por el término 'pensamiento' entiendo todo lo que se forma en nosotros de modo tal que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; por eso, no sólo 'entender', 'querer', 'imaginar', sino también 'sentir', equivalen aquí a 'pensar'".

   No obstante, si bien esta certeza, en tanto certeza, es irrefutable, es dudosa en tanto verdad. Ahora sabemos que la vida intencional, considerada en todo su espesor, puede tener otro sentido que ese sentido inmediato. Debemos confesar que la más lejana, más general y también más abstracta posibilidad del inconsciente está inscripta en esta distancia inicial entre la certeza y el saber verdadero de la conciencia; ese saber no está dado; hay que buscarlo y encontrarlo: la adecuación de sí a sí mismo, que podría ser llamada en el sentido fuerte de la palabra "conciencia de sí", no está en el comienzo, sino en el final. Es una idea-límite; la misma que Hegel llamaba "el saber absoluto"; creamos o no en la posibilidad de decir y articular ese saber absoluto, podemos, en última instancia, ponernos de acuerdo en afirmar que aparece al final, que no es la situación inicial de la conciencia; más aún, es el término de una filosofía del *espíritu*, no de una filosofía de la *conciencia*. Sea lo que fuere que se piense del hegelianismo y de su posibilidad de éxito, éste nos advierte al menos que una conciencia singular no puede equipararse a sus propios contenidos; un idealismo de la conciencia individual es imposible. En ese sentido, la crítica que Hegel hace de la conciencia individual y de su pretensión de igualarse a sus propios contenidos es exactamente simétrica a la crítica freudiana de la conciencia a partir de la experiencia analítica; por razones inversas y convergentes, Hegel y Freud dicen la misma cosa: la conciencia es aquello que no puede ser totalizado, por esa razón una filosofía de la conciencia es imposible.

2. Esta primera consideración negativa nos lleva a una segunda consideración. La fenomenología husserliana inició por su cuenta la crítica de la conciencia reflexiva, e introdujo el tema conocido, hoy en día, de lo prerreflexivo y lo irreflexivo. La inestimable ventaja, aunque finalmente negativa, de toda la fenomenología husserliana es haber establecido que las investigaciones de "constitución" remiten a "algo dado previamente", a lo preconstituido. Pero la fenomenología husserliana no puede ir hasta el final del fracaso de la conciencia; permanece en el círculo de las correlaciones entre noesis y noema, y sólo puede dar lugar a la noción de inconsciente por el desvío del tema de la "génesis pasiva".

Es necesario consumar el fracaso de la aproximación reflexiva de la conciencia: el inconsciente, al cual remite este irreflexivo del método fenomenológico, sigue siendo un "poder devenir consciente"; es recíproco de la conciencia como un campo de inatención, o incluso como una conciencia inactual con respecto a una conciencia actual. Éste es el teorema de *Ideas I*: lo propio de la esencia de una conciencia es no poder ser enteramente conciencia actual, sino relación con lo inactual. Pero el conjunto de los hechos que necesitaron de la elaboración del concepto de lo inconsciente no se plasma en este teorema. Ése es su umbral. En esto radica la necesidad de utilizar "modelos" que necesariamente deben presentársele a la fenomenología como modelos "naturalistas". En esta instancia, el realismo freudiano constituye la etapa necesaria para consumar el fracaso de la conciencia reflexiva. Este fracaso no es en vano, y tampoco totalmente negativo, como podremos ver al final: más allá de su valor pedagógico, didáctico, y de su capacidad para preparar la escucha de aquello que el freudismo puede enseñar, pone en marcha un movimiento de conversión de la conciencia; ésta última comprende que debe desprenderse de toda avaricia respecto de sí misma, y de esa sutil concupiscencia de sí que acaso constituya el vínculo narcisista de la conciencia inmediata de la vida; mediante este fracaso, la conciencia descubre que la certeza inmediata de sí misma no era más que presunción; de esta manera, puede acceder al *pensamiento*, que ya no es atención de la conciencia a la conciencia, sino atención al *decir* o, mejor dicho: atención a aquello que es dicho en el decir.

La crítica de los conceptos freudianos

De aquí en más, la crítica de los conceptos realistas de la metapsicología freudiana deberá ser enteramente no fenomenológica; ninguna fenomenología de la conciencia puede pautar esta crítica sin correr el riesgo de volver hacia atrás. Cabe destacar que la "tópica" del famoso artículo "Lo inconsciente" recusa desde el inicio toda referencia fenomenológica. Por esa razón, representa una etapa necesaria y necesariamente correctiva para un pensamiento que acepta ser desalojado de la certeza de sí. El vicio de la crítica de Politzer es haber quedado preso de un idealismo del sentido. Una crítica del realismo freudiano no puede ser sino una crítica epistemológica en el sentido kantiano, es decir, una "deducción trascendental" cuya tarea es justificar el uso de un concepto por su capacidad para ordenar un nuevo campo de objetividad y de inteligibilidad. Me parece que si se hubiera prestado mayor atención a esta diferencia irreductible entre

una crítica epistemológica y una fenomenología inmediata de la conciencia, nos habríamos ahorrado buen número de discusiones escolásticas acerca de la naturaleza del inconsciente. A propósito de los conceptos de la física, Kant nos enseña a unir un realismo empírico a un idealismo trascendental (digo bien trascendental, y no subjetivo o psicológico).

Realismo empírico, por un lado: quiere decir que la metapsicología no es una construcción agregada, facultativa, sino que pertenece a lo que Kant llamaría los juicios determinantes de la experiencia. Quiere decir que no es posible distinguir aquí entre método y doctrina. La tópica misma tiene valor de descubrimiento: es la condición de posibilidad de un desciframiento real que alcanza una realidad, en el mismo plano que la estratigrafía y la arqueología, como lo recuerda Claude Lévi-Strauss en el comienzo de su *Antropología estructural.* Comprendo en este sentido la afirmación de Laplanche –tan perturbadora en muchos aspectos– según la cual el inconsciente es finito. Esto significa que, al término de un análisis, nos topamos con determinados significantes y no con otros; es la condición de un "análisis terminable". En este sentido, el realismo del inconsciente es el correlato del análisis terminable. El término, en el análisis del sueño de Philippe, por ejemplo, es la facticidad de *esa* cadena lingüística y no de otra. Pero precisemos aquí que ese realismo es justamente el de una realidad cognoscible, y no de un incognoscible. Freud es muy esclarecedor en este punto: para él, lo que se puede conocer no es la pulsión en su ser de pulsión, sino la representación que la representa: "Una pulsión sólo puede [...] estar representada en el inconsciente por una representación. Si la pulsión no estuviera enlazada a una representación, si no se tradujera en un estado afectivo, no podríamos saber nada de ella. Así, cuando hablamos de pulsión inconsciente, de pulsión reprimida, no hacemos más que permitirnos una inocente libertad de lenguaje. En realidad, sólo podemos hablar de una pulsión cuya idea representativa es inconsciente, pues no podría, en efecto, tratarse de nada más" (*Metapsychologie* 1952: 112) Nada tiene que ver el psicoanálisis con un inconsciente incognoscible, su realismo empírico significa justamente que es cognoscible y que sólo es cognoscible en sus "representantes-representativos". En ese sentido, debemos decir que el realismo empírico de Freud es un realismo de la representación inconsciente con relación al cual la pulsión, como tal, permanece incognoscible, igual a X.

El pasaje del punto de vista "tópico" al punto de vista "económico", en la continuación del artículo (1952: 118 y ss.), no cambia radicalmente las cosas; toda la teoría de la catexia, del retiro de la catexia y de la contracatexia, "por la cual –dice Freud– el sistema Pcs se protege contra el ascenso de la representación inconsciente" (1952: 120), se desarrolla en el plano de este realismo de la

representación: "La represión es, en definitiva, un proceso que se juega sobre las representaciones, en los límites de los sistemas Ics y Pcs (Cs)" (1952: 118).

Porque renuncia a alcanzar el ser de las pulsiones, y porque permanece en los límites de las representaciones conscientes e inconscientes de la pulsión, la investigación freudiana no se pierde en un realismo de lo incognoscible. A diferencia del de los románticos, su inconsciente es esencialmente cognoscible, porque los "representantes-representativos" de la pulsión son del orden del significado y, de por sí, homogéneos al ámbito del habla. Por eso mismo, Freud puede escribir este sorprendente texto: "Como lo físico, lo psíquico tampoco necesita ser en realidad tal como lo percibimos. No obstante, nos agradará descubrir que es menos dificultoso corregir la percepción interna que la percepción externa, que el objeto interno es menos incognoscible que el mundo exterior" (1952: 102). Tal es el realismo empírico de Freud: es, en lo fundamental, de la misma naturaleza que el realismo empírico de la física; designa el "objeto interno" como cognoscible.

Pero, a un mismo tiempo, se comprende que este realismo empírico sea estrictamente correlativo de un idealismo trascendental, en un sentido para nada subjetivista, en un sentido puramente epistemológico. Este idealismo trascendental significa que la "realidad" del inconsciente existe sólo como realidad *diagnosticada*. En efecto, el inconsciente sólo puede ser definido a partir de sus relaciones con el sistema Cs-Pcs (1952: 135 y ss.): "El Ics está vivo, es susceptible de desarrollarse, mantiene relaciones con el Pcs, e incluso coopera con él. En suma, se puede decir que el Ics se continúa en lo que llamamos derivados, que los acontecimientos de la vida actúan sobre él, y que influye sobre el Pcs, y, a su vez, es influenciado por éste último" (1952: 136). Se puede afirmar que el psicoanálisis es "el estudio de los 'derivados' del Ics" (1952: 136). Freud dice que estos "derivados" "pertenecen cualitativamente al sistema Pcs, pero de hecho al Ics. Su origen es aquello que decide su destino" (1952: 137). Por lo tanto, debemos afirmar que el inconsciente tiene una existencia tan real como la del objeto físico *y*, al mismo tiempo, que sólo existe en lo relativo a sus "derivados", que lo prolongan y lo hacen aparecer en el campo de la conciencia.

¿Qué significa, entonces, esta *relatividad* que nos autoriza a hablar de idealismo trascendental al mismo tiempo que de realismo empírico? En un primer sentido, se puede afirmar que el inconsciente es relativo al sistema de desciframiento o de decodificación; pero comprendamos correctamente esta relatividad: no significa en absoluto que el inconsciente sea una proyección del hermeneuta, en un sentido vulgarmente psicologista. Debe decirse más bien que la realidad del inconsciente está constituida en y por la hermenéutica, en

un sentido epistemológico y trascendental. En el movimiento mismo en que el "derivado" se remonta hacia su "origen" inconsciente, el concepto de Ics se constituye, y se constituye precisamente en su realidad empírica. No se está afirmando aquí una relatividad referida a la conciencia, una relatividad subjetiva, sino una relatividad puramente epistemológica del objeto psíquico descubierto en la constelación hermenéutica que juntos componen el síntoma, el método analítico y los modelos interpretativos. Se puede definir una segunda relatividad derivada de esta otra relatividad, que denominaremos relatividad objetiva, es decir, relativa a las reglas mismas del análisis, y no a la persona del analista. El segundo tipo de relatividad puede ser llamado relatividad intersubjetiva. Aquí, lo decisivo es que los hechos que el análisis refiere al inconsciente *son significantes para un otro.* No se ha subrayado suficientemente el papel de la conciencia testigo, la del analista, en la constitución del inconsciente como realidad. Nos limitamos generalmente a definir el inconsciente en relación con la conciencia que lo "contiene". El papel de la otra conciencia no se considera esencial, sino accidental, reducido a la relación terapéutica. Sin embargo, el inconsciente es elaborado esencialmente por un otro, en tanto objeto de una hermenéutica que la conciencia propia no puede hacer sola. Dicho de otro modo: la conciencia testigo del inconsciente no mantiene con este último solamente una relación terapéutica, sino también de diagnóstico. Éste es el sentido de mi anterior observación, en la cual afirmé que el inconsciente es una realidad diagnosticada. Esta afirmación es fundamental para determinar el contenido objetivo de las afirmaciones referidas al inconsciente. Ante todo, es para un otro que yo *tengo* un inconsciente. Es cierto que, *en última instancia,* eso sólo tiene sentido si puedo retomar para mí las significaciones que un otro elaboró sobre mí y para mí. Pero la etapa del desasimiento de mi conciencia en beneficio de otra conciencia en la búsqueda del sentido es fundamental para la *constitución* de esta región psíquica que llamamos inconsciente. Al afirmar que el inconsciente se refiere, a título esencial y no accidental, al método hermenéutico y, luego, a otra conciencia hermenéutica, estamos definiendo simultáneamente la validez y el límite de validez de toda afirmación referida a la realidad del inconsciente. En síntesis, ejercemos una *crítica* del concepto de inconsciente, en el sentido fuerte de la palabra crítica: es decir, una justificación del contenido de sentido y, al mismo tiempo, un rechazo a toda pretensión de extender el concepto fuera de sus límites de validez. Diremos, pues, que el inconsciente es un objeto, en el sentido de que está "constituido" por el conjunto de las operaciones hermenéuticas que lo descifran. No existe de manera absoluta, sino relativa a la hermenéutica como método y como diálogo. Por eso, no se debe ver en el inconsciente una realidad fantástica que tiene el extraordi-

nario poder de pensar en mi lugar. Es necesario relativizar el inconsciente. Pero esta relatividad tampoco difiere de la del objeto físico, cuya realidad toda es relativa al conjunto de las operaciones científicas que lo constituyen. El psicoanálisis participa del mismo "racionalismo aproximado" del que participan las ciencias de la naturaleza. Con respecto a estos dos primeros sentidos del término relatividad, se puede –en un tercer sentido– hablar de la relatividad de la persona del analista. Sin embargo, con esto no se define en absoluto la constitución epistemológica de la noción de inconsciente, sino sólo las circunstancias particulares de cada desciframiento y la ineluctable huella del lenguaje transferencial en cada caso. No obstante, con todo esto se manifiesta la precariedad, incluso el fracaso del análisis, más que su intención y su sentido verdaderos. Para el adversario del psicoanálisis, únicamente existe esta relatividad: para él, el inconsciente no es más que una proyección del analista con la complicidad del analizado. Sólo el éxito terapéutico puede asegurarnos que la realidad del inconsciente no es una invención del psicoanálisis en un sentido puramente subjetivista.

Estas reflexiones consagradas a la relatividad de la noción de inconsciente me parecen necesarias para eliminar del realismo freudiano todo aquello que no sea un realismo empírico en el sentido que le dimos, es decir, una afirmación de la realidad cognoscible de las pulsiones por medio de sus representantes-representativos, sino un realismo ingenuo que proyectaría retrospectivamente en el inconsciente el sentido elaborado, el sentido terminal, tal como se constituye progresivamente en el transcurso de la relación hermenéutica. Contra este realismo ingenuo, debemos decir y repetir: el inconsciente no piensa. Pero Freud, precisamente, no hace pensar al inconsciente. Al respecto, la invención de la palabra *Es, Id*–muy mal traducida por el demostrativo *Ça* [ello]– es un hallazgo genial. Ics es ello, y nada más que ello. El realismo freudiano es un realismo del ello en sus representantes-representativos, y no un realismo ingenuo del sentido inconsciente. Por una extraña inversión, este realismo ingenuo implicaría dar una conciencia al inconsciente, y acabaría en un monstruo como éste: un idealismo de la conciencia inconsciente. Este idealismo fantástico no podría ser sino un idealismo del sentido proyectado en una *cosa* pensante.

No debemos, pues, dejar de hacer el recorrido de ida y de vuelta entre el realismo empírico y el idealismo trascendental. Es necesario afirmar el primero contra toda pretensión de la conciencia inmediata de saberse verdaderamente ella misma. Pero es necesario afirmar el segundo contra toda metafísica fantástica que daría una conciencia de sí a este inconsciente: este último está "constituido" por el conjunto de las operaciones hermenéuticas que lo descifran.

La conciencia como tarea

Al inicio de este ensayo, hice referencia al desamparo del fenomenólogo frente al inconsciente. Decía que la conciencia es tan oscura como el inconsciente. ¿Habrá que concluir que ya no hay nada que decir de la conciencia? No, en absoluto. Considero que, después de Freud, todo lo que pueda decirse de la conciencia está incluido en la fórmula siguiente: la conciencia no es origen, sino *tarea*. Sabiendo lo que ahora sabemos del inconsciente, ¿qué sentido podemos darle a esta tarea? Al plantear esta pregunta, accedemos a un conocimiento del inconsciente no ya *realista*, sino *dialéctico*. El primero era incumbencia del análisis, el segundo lo es del hombre común y del filósofo. La pregunta es la siguiente: ¿qué significa el inconsciente para un ser cuya tarea es ser una conciencia? Esta pregunta es correlativa de otra: ¿qué es la conciencia como tarea para un ser que, en cierto modo, está fijado a los factores de repetición –e incluso de regresión– que en gran medida el inconsciente representa?
A continuación, me dedicaré a esta investigación dialéctica y no intentaré atenuar los penosos movimientos de ida y vuelta, que considero inevitables e incluso necesarios. En los análisis anteriores tampoco pudimos evitar ese ir y venir de lo consciente a lo inconsciente: el descubrimiento de lo irreflexivo en lo reflexivo fue lo que nos condujo al umbral del inconsciente. Sin embargo, fue el realismo del inconsciente el que nos apartó del prejuicio de la conciencia y nos obligó a ubicarla en el final y no en el origen.

Volveré a tomar como punto de partida el polo de la conciencia. Después de Freud, debemos hablar necesariamente de la conciencia en términos de *epigénesis*. Quiero decir con esto que la cuestión de la conciencia me parece ligada a la siguiente pregunta: ¿cómo sale un hombre de su infancia, cómo se hace adulto? Esta pregunta es estrictamente recíproca e inversa de la del analista. El analista muestra un hombre cautivo de su infancia; la visión miserabilista de la conciencia que propone al presentar esta conciencia cautiva de tres amos –ello, superyó, realidad– define la tarea de la conciencia como vacía, y de manera negativa la vía epigenética.

Pero, apenas pronunciamos estas palabras –la conciencia como epigénesis–, quedamos expuestos al peligro de recaer en la psicología introspectiva. Ahora bien, pienso que es absolutamente necesario renunciar aquí a toda psicología de la conciencia. Me parece que las frágiles tentativas de elaborar la noción de conciencia a partir de la de "esfera libre de conflictos", como lo hace la escuela de H. Hartmann, pertenecen aún a tal psicología de la conciencia. Más bien considero que es necesario articular deliberadamente el psicoanálisis freudiano con un método vinculado al de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Un método

semejante no es un mero refinamiento de la introspección, dado que no es en la prolongación de la conciencia inmediata donde Hegel despliega la serie de sus "figuras". Esta génesis no es la de la conciencia o en la conciencia, es una génesis del espíritu en un discurso. Sólo figuras semejantes a las que jalonan la *Fenomenología del espíritu* son irreductibles a los significantes-clave –Padre, Falo, Muerte, Madre–, en los cuales se anclan todas las cadenas de significantes según el psicoanálisis. Diré, pues, que el hombre se hace adulto cuando se vuelve capaz de nuevos significantes-clave, que están próximos a los momentos del Espíritu en la fenomenología hegeliana, y que rigen esferas de sentido absolutamente irreductibles a la hermenéutica freudiana.

Tomemos el ejemplo conocido y trillado del amo y el esclavo en Hegel. Esta dialéctica no es en absoluto una dialéctica de conciencia. En ella se pone en juego el nacimiento del sí-mismo: en términos hegelianos, se trata de pasar del deseo, como deseo del otro, a la *Anerkennung*, al *reconocimiento.* ¿De qué se trata? Estrictamente, del nacimiento del sí-mismo en el desdoblamiento de la conciencia. Antes de eso, no hay sí-mismo (pero, como lo recordaba De Waelhens, tampoco hay muerte –es decir, muerte humana– antes del sí-mismo).

Ahora bien, las etapas de este reconocimiento nos hacen atravesar "regiones" de significaciones humanas que en su esencia son no sexuales; digo bien "en su esencia": luego volveré, en el movimiento de regreso al inconsciente, a la investidura libidinal secundaria de estas relaciones interhumanas. Pero, a título primario, en su constitución esencial, dichas esferas de sentido no están *constituidas* por esta investidura libidinal. Propongo distinguir tres esferas de sentido que pueden ser distribuidas –para ser breve– en la trilogía del tener, el poder y el valer.

Por relaciones del tener entiendo las relaciones anudadas con motivo de la apropiación y del trabajo en una situación de "rareza". No conocemos hasta el día de hoy otras condiciones del tener humano. Ahora bien, con motivo de estas relaciones, asistimos al nacimiento de dos sentimientos humanos que no pertenecen a la esfera biológica. Estos sentimientos no proceden de la vida; proceden de la reflexión, en la afectividad humana, de un nuevo dominio de objeto –de una objetividad específica–, que es la objetividad "económica". El hombre aparece aquí como el ser capaz de una "económica". Simultáneamente, es capaz de sentimientos relativos al tener, y también de una alienación de nuevo orden, una alienación no-libidinal en su esencia. Es aquella que Marx describió en los escritos de juventud y que, en *El capital,* se convierte en el "fetiche" de la mercancía hecha moneda. Tal es la alienación económica cuyo poder de engendrar una "conciencia falsa" (el pensamiento "ideológico") fue demostrado por Marx. Así, el hombre se convierte en adulto y, en el mismo movimiento, se

vuelve capaz de alienación adulta; pero lo más importante para señalar es que el foco de proliferación de estos sentimientos, de estas pasiones, de esta alienación, son nuevos objetos, valores de cambio, signos monetarios, estructuras e instituciones. Diremos, pues, que el hombre deviene conciencia de sí en tanto vive esta objetividad económica como una modalidad nueva de su subjetividad, y accede así a "sentimientos" específicamente humanos, vinculados a la disponibilidad de las cosas en tanto cosas trabajadas, fabricadas, apropiadas, mientras que se convierte él mismo en apropiador expropiado. Esta nueva objetividad engendra pulsiones y representaciones, representaciones y afectos. Por ese motivo no puede afirmarse que la madre sea una realidad económica, no sólo porque no es comestible –como se ha dicho–, sino porque, aunque lo fuera, no lo sería en el marco de una relación de objetividad económica, vinculada al trabajo, el intercambio y la apropiación.

Habría que examinar la esfera del poder de la misma manera, es decir, desde el punto de vista de la objetividad, de los sentimientos y de las alienaciones que dicha objetividad engendra. En efecto, ésta también se constituye en el marco de una estructura objetiva. En este mismo sentido, Hegel hablaba del *espíritu objetivo* para referirse a las estructuras y a las instituciones en las cuales se inscribe y propiamente se engendra la relación mandar-obedecer, esencial al poder político. Si a esta esfera política le corresponde una "conciencia" específica, es en la medida en que el hombre que ingresa en la relación mandar-obedecer se engendra a sí mismo como querer propiamente espiritual, tal como se ve en el comienzo de *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel. También ahí la promoción de la conciencia es recíproca de una promoción de "objetividad". Son "sentimientos" propiamente humanos los que se organizan en torno a este "objeto", el poder: intriga, ambición, sumisión, responsabilidad; y también alienaciones específicas cuya descripción ya había sido iniciada por los antiguos, en la figura del "tirano". Platón muestra perfectamente cómo las enfermedades del alma, que la figura del tirano exhibe, proliferan a partir de un centro que él denomina la *dynamis* –la potencia– y que se irradian hasta la región del lenguaje bajo la forma de la "adulación"; así es como el "tirano" llama al "sofista". A partir de aquí, puede decirse que el hombre es conciencia en la medida en que es capaz de ingresar en la problemática política del poder, en tanto accede a los sentimientos que gravitan en torno al poder y se entrega a los males que éste implica. Una esfera propiamente adulta de la culpabilidad se origina aquí: el poder enloquece, dice Alain después de Platón. Este segundo ejemplo permite ver con claridad cómo una psicología de la conciencia no es más que la sombra, en la reflexión subjetiva, de ese movimiento de figuras que el hombre recorre al engendrar la objetividad económica y luego la objetividad política.

Otro tanto podría decirse de la tercera esfera específicamente humana del sentido, la esfera del *valer*. Este tercer movimiento puede ser comprendido de la siguiente manera: la constitución del yo no se agota en una esfera económica ni en una política, sino que prosigue en la región de la cultura. También aquí la "psicología" abraza sólo una sombra, a saber, el propósito, presente en todo hombre, de ser estimado, aprobado, reconocido como persona. Mi existencia para mí es, en efecto, tributaria de esa constitución del yo en la opinión del otro. Mi sí-mismo –me atrevo a decir– es dado por la opinión de un otro que lo consagra. Pero esta constitución de los sujetos, esta mutua constitución por la opinión, está guiada por nuevas figuras, de las cuales se puede decir, en un sentido nuevo, que son "objetivas". Aunque no siempre les corresponden instituciones, estas figuras del hombre pueden de ser buscadas en las obras y en los monumentos del arte y de la literatura. En esta nueva clase de objetividad se prolonga la prospección de las posibilidades del hombre. Aun cuando Van Gogh pinta una silla, describe al hombre, proyecta una figura del hombre, a saber, aquél que tiene ese mundo representado. De esta manera, los testimonios culturales confieren la densidad de la "cosa" a esas "imágenes" del hombre. Las hacen existir entre los hombres y en medio de los hombres, encarnándolos en "obras". A través de estas obras, por medio de estos monumentos, se constituye una *dignidad* del hombre y una estima de sí. Finalmente, éste también es el plano en que el hombre puede alienarse, degradarse, tornarse irrisorio, aniquilarse.

Tal es, en mi opinión, la exégesis de la "conciencia" que se puede ofrecer en un método que ya no es una psicología de la conciencia, sino un método reflexivo que tiene su punto de partida en el movimiento objetivo de las figuras del hombre. Ése es el movimiento objetivo que Hegel llama el espíritu; por reflexión puede ser derivada la subjetividad que se constituye a sí misma al tiempo que esta objetividad se engendra.

Como puede verse, esta aproximación indirecta, mediata, de la conciencia no tiene nada que ver con una presencia inmediata de la conciencia ante sí misma, con una certeza inmediata que la conciencia tuviera de sí misma.

El interrogante hacia el cual tiende todo este ensayo ya ha madurado: ¿qué sucede con el inconsciente freudiano cuando se le adjudica un objeto de confrontación que no sea la conciencia transparente, inmediatamente segura de sí? ¿Qué sucede con el realismo del inconsciente cuando se lo reubica en una relación dialéctica con la percepción mediata de la conciencia de sí? Me parece que esta dialéctica puede ser captada en dos tiempos. En un primer tiempo, podemos comprenderla como una relación de *oposición*. Podemos oponer a la empresa regresiva del análisis freudiano, la empresa progresiva de la síntesis hegeliana. No obstante, luego veremos que éste sigue siendo un punto de vista abstracto

que debe ser superado: aun cuando, para tener el derecho de superarlo, sea necesario haber permanecido en él un tiempo suficiente. Pero ¿superarlo hacia qué? Luego hablaremos de ello, aunque de manera muy rudimentaria, pues confieso percibir con dificultad ese segundo tiempo que, sin embargo, haría que esta dialéctica fuese concreta.

Opondré, pues, de manera provisoria, estas dos empresas: analítica hacia el inconsciente y sintética hacia la conciencia.

Propongo partir de la fórmula siguiente: la conciencia es el movimiento que no cesa de aniquilar su punto de partida y que se asegura de sí sólo al final. Dicho de otro modo, es aquello que únicamente puede obtener su sentido en las figuras posteriores, dado que solamente una figura nueva puede revelar, *a posteriori*, el sentido de las figuras anteriores. Así, en la *Fenomenología del espíritu*, el estoicismo como momento de conciencia sólo se revela, en su significación fundamental, en el escepticismo, en tanto este último manifiesta el carácter absolutamente indiferente de la posición del amo y del esclavo con relación a la libertad simplemente pensada. Lo mismo sucede con las demás figuras. Puede afirmase de manera muy general que la inteligibilidad de la conciencia va siempre de adelante hacia atrás. ¿Acaso no tenemos aquí la clave de la dialéctica de lo consciente y de lo inconsciente? En efecto, el inconsciente significa en el fondo que la inteligibilidad procede siempre de las figuras anteriores, ya sea que se comprenda esta anterioridad en un sentido puramente temporal y propio del acontecimiento, ya sea que se lo haga en un sentido simbólico. El hombre es el único ser cautivo de su infancia: es ese ser cuya infancia no cesa de tirar hacia atrás. El inconsciente constituye, entonces, el principio de todas las regresiones y de todos los estancamientos. Aun suponiendo que se atenuara el carácter exclusivamente histórico de esta interpretación mediante el pasado, seguiríamos situados frente a una anterioridad simbólica si interpretamos el inconsciente como ese orden de los significantes-clave que están allí desde siempre. La anterioridad de la represión primaria con respecto a la represión secundaria, la de los significantes-clave con respecto a todos los acontecimientos temporales interpretados, nos remite a un sentido más simbólico de la anterioridad que, no obstante, sigue proporcionando al orden inverso de la conciencia el control que buscamos. En términos muy generales, decimos entonces: la conciencia es el orden de lo terminal; el inconsciente, el de lo primordial.

Esta fórmula nos permite volver sobre un punto evocado pero dejado en suspenso: el del entrecruzamiento, en una misma experiencia, de ambas explicaciones. En efecto, hice alusión a la posibilidad de interpretar simultáneamente, por ejemplo, el vínculo político mediante las figuras de una fenomenología del espíritu y, por otra parte, mediante la catexia libidinal que Freud evocaba en

Psicología de las masas y análisis del yo". No sólo las dos explicaciones no se excluyen, sino que además se superponen. Por un lado, se puede afirmar –tal como lo hicimos antes– que la relación política no está constituida a partir de las representaciones pulsionales primordiales, sino a partir de la objetividad del poder y de los sentimientos y pasiones que de él proceden. Pero, por otro lado, hay que decir que ninguna de las figuras de la fenomenología del espíritu escapa a la catexia libidinal ni, por consiguiente, a la atracción regresiva que la situación pulsional ejerce sobre ella. Así, pues, la interpretación freudiana del jefe carismático por la catexia libidinal homosexualizante es sustancialmente verdadera. Pero eso no significa que lo político sea sexual, sino que no es auténticamente político en tanto transferencia a la política de relaciones interhumanas engendradas en la esfera libidinal. En ese sentido, el analista siempre tendrá razón al desconfiar de la pasión política, en la cual sólo verá una huida, una máscara. Sin embargo, nunca podrá lograr una génesis integral del vínculo político a partir de la esfera de las pulsiones. Lo único que se puede decir es que el psicoanálisis del militante político arruinaría su supuesta vocación política si sólo fuera catexia libidinal de la figura del jefe; en cambio, liberará una auténtica vocación política en la medida en que esa vocación resista a la reducción y se revele como engendrada realmente a partir de la problemática política como tal. Éste es el sentido de las palabras de Platón en la *República*: "El verdadero magistrado, es decir, el filósofo, gobierna sin pasión". Se podría retomar de la misma manera la relación con el tener. Siempre son posibles dos lecturas: una, a partir del trabajo; la otra a partir de la relación con el cuerpo propio o a partir de la fase anal, etcétera. Pero las dos génesis no están en el mismo nivel: una es constitutiva, la otra sólo da cuenta del juego de máscaras y de sustituciones, y, en última instancia, no explica más que la conciencia "falsa". Preferiría detenerme en un ejemplo tomado del ámbito de los símbolos creados por la cultura e intentar esbozar, basándome en ese ejemplo, la oposición dialéctica de las dos hermenéuticas de los símbolos, una orientada hacia el descubrimiento de figuras posteriores –la hermenéutica de la conciencia–, otra vuelta hacia las figuras anteriores –la hermenéutica del inconsciente–.

El *Edipo rey* de Sófocles nos permitirá captar la articulación de estas dos hermenéuticas. ¿Qué es comprender *Edipo rey*? Existen dos maneras de interpretar la tragedia: una por regresión al complejo original, que precisamente es el complejo de Edipo: así lo hace Freud en *La interpretación de los sueños*; la otra, por síntesis progresiva en dirección a una problemática que ya nada tiene en común con el complejo de Edipo. Según Freud, la influencia de la obra en el espectador no proviene, como se dice en la estética clásica, del conflicto del destino y de la libertad, sino de la naturaleza de *ese* destino que reconocemos sin

saberlo: "Su destino nos conmueve –dice Freud– porque podría haber sido el nuestro, porque en nuestro nacimiento el oráculo pronunció contra nosotros mismos esa maldición" (1963: 239). Luego agrega: "Edipo no hace sino realizar los sueños de nuestra infancia" (1963: 239). Nuestro espanto, el famoso φόβος trágico, expresa únicamente la violencia de nuestra propia represión ante las manifestaciones de nuestros impulsos.

Esta lectura es posible, esclarecedora, necesaria. Pero existe otra lectura, que no se refiere al drama del incesto y del parricidio *que ha tenido lugar*, sino a la tragedia de la verdad; no a la relación de Edipo con la esfinge, sino a la relación de Edipo con el vidente. Se me replicará que esa segunda objeción es la relación psicoanalítica misma. ¿Acaso Freud mismo no ha dicho: "La obra no es sino una revelación progresiva y muy diestramente medida –comparable a un psicoanálisis– del hecho de que el mismo Edipo es el asesino de Layo y, a su vez, el hijo de la víctima y de Yocasta" (1963: 239)? Pero, entonces, es necesario ir más allá: la creación de Sófocles no es una máquina de hacer revivir el complejo de Edipo por el recurso doble a una realización ficcional de compromiso que satisface al ello y a un castigo ejemplar que satisface al superyó. Mediante la repetición de lo que tuvo lugar, por medio de la anámnesis, el poeta trágico suscita una segunda problemática: la de la tragedia de la conciencia de sí. Un drama en segundo grado, orientado hacia *Edipo en Colono*, se articula sobre el primero; simultáneamente, Edipo se inscribe en una segunda culpabilidad, específicamente adulta: la problemática de la propia justicia. Al maldecir, en el comienzo de la tragedia, al desconocido hombre mancillado que había causado la peste, se maldijo a sí mismo, a la vez que excluía la posibilidad de ser él mismo ese hombre. La continuación es tan sólo el progreso hacia la ruina de esa conciencia presuntuosa que presumió su inocencia. Por esa razón, el sufrimiento quebranta el orgullo de Edipo. En algún sentido, ese drama en segundo grado todavía pertenece a la tragedia primaria, pues el castigo del culpable acaba con el crimen. Sin embargo, ese movimiento del crimen al castigo desarrolla un drama secundario que *es* la tragedia misma. El interés por la verdad, que pone en marcha la búsqueda del culpable, es un interés impuro: es la presunción del rey. Su interés pertenece a la grandeza del *rey*. Es la presunción de un hombre que piensa que la verdad no le concierne. Esta presunción se relaciona con la de Prometeo. Su interés es el interés del no-saber. Sólo Tiresias representa el poder de la verdad. Edipo no es más que la *hybris* de la verdad, y esta misma *hybris* es el verdadero ministro de su propia condena. La culpabilidad de esta *hybris* se expresa en la cólera desencadenada contra Tiresias. No es una culpabilidad sexual, es la cólera del no-saber. Ciertamente, se expresa a través del esfuerzo que hace Edipo para disculparse del crimen primario del que no es culpable;

pero esa culpabilidad específica, interior al drama de la verdad, requiere un develamiento específico. Este proceso de revelación está representado por la figura del "vidente"; de manera tal que no es Edipo el núcleo de donde procede la verdad, sino Tiresias; Edipo es solamente el *rey*. Por eso, la tragedia es la de Edipo *rey* y no Edipo parricida e incestuoso. Como tal, Edipo representa la grandeza humana. Su vanidad debe ser develada por una figura que detente, por así decir, una visión de conjunto. Esta figura, ligada a la del loco de la tragedia isabelina, no es trágica en sí misma, expresa más bien la irrupción de la comedia en el interior de la tragedia. El mismo Sófocles define esta figura del vidente como el "poder de la verdad". Éste es el poder al que Edipo accederá por medio del sufrimiento. La conexión entre la cólera de Edipo y el poder de la verdad es el núcleo de la verdadera tragedia de Edipo. Dicho núcleo no es el problema del sexo, sino el de la luz. Apolo es su símbolo; quizás, podamos decir que es el mismo Apolo quien insta a Edipo a conocerse a sí mismo y quien incita a Sócrates a examinar a los hombres, a examinarse a sí mismo y a decir que una vida que no ha sido examinada no es digna de ser vivida. Si esto es efectivamente así, el autocastigo de Edipo pertenece a dos dramas entrelazados. Edipo se quita los ojos; es un perfecto ejemplo de autocastigo, de crueldad contra sí mismo, el punto extremo de la conducta masoquista; en un sentido, eso es verdad. Así es como lo comprende el coro; más tarde, el viejo Edipo se arrepentirá de esa nueva violencia como de su última culpabilidad. Pero, así como la tragedia de la verdad pertenece a la tragedia del sexo y al mismo tiempo se le escapa, la significación del castigo también parece ser doble; pertenece al drama del conocimiento de sí y extrae su significación de la relación de Edipo con Tiresias. Tiresias es el vidente, pero este vidente es ciego. Edipo ve con sus ojos, pero su entendimiento es ciego. Al perder la vista, recibe la visión. El castigo como conducta masoquista se convirtió en la noche del sentido, del entendimiento y de la voluntad: "Deja de querer ser siempre el amo –dice Creonte–, pues lo que tus precedentes victorias te han aportado no siempre te ha servido en la vida". El destino exterior se convirtió en destino interior. El hombre maldito se volvió, como Tiresias, el vidente ciego. El infierno de la verdad es la bendición de la visión. Esta significación última de la tragedia todavía no se devela en *Edipo rey;* permanecerá oculta hasta que Edipo haya interiorizado completamente no sólo la significación de su nacimiento, sino también la de su cólera y de su autocastigo. En ese momento, incluso, estará más allá de la muerte, pues la muerte es la maldición de la vida y la amenaza suprema para la existencia no purificada.

Hay, pues, dos hermenéuticas: una que apunta hacia la emergencia de símbolos nuevos, de figuras ascendentes, aspiradas como en la *Fenomenología del espíritu* por la última, la que ya no es figura, sino saber; otra que apunta hacia el

resurgimiento de símbolos arcaicos. La primera, se nos ha dicho, consiste en interpolar un texto incompleto; pero la segunda consiste menos en restablecer un texto trunco que en formar los pensamientos nuevos que el símbolo suscita. Así, la dualidad de la hermenéutica pone de manifiesto una dualidad correspondiente a los símbolos mismos. Los mismos símbolos tienen, en cierto modo, dos vectores: por una parte, *repiten* nuestra infancia en todos los sentidos, temporal o no temporal, de la repetición; por otra parte, *exploran* nuestra vida adulta: *O my prophetic soul*, dice Hamlet. Bajo esta segunda forma, constituyen el discurso indirecto de nuestras posibilidades más radicales. Con respecto a estas posibilidades, el símbolo es prospectivo. La cultura no es sino esta epigénesis, esta ortogénesis de las "imágenes" del devenir-adulto del hombre. La creación de "obras", de "monumentos", de "instituciones" culturales, no es una proyección del poder de simbolización revelado por el análisis regresivo; es la emergencia de la *Bildung*. Hablaré, si se quiere, de función "formativa", ya no sólo "proyectiva", para designar estas emergencias simbólicas que jalonan la promoción de la conciencia de sí. Aquí, los símbolos expresan promoviendo lo que expresan. Así, constituyen una *Paideía*, una Educación, una *Eruditio*, una *Bildung*. Se *abren* hacia aquello que *descubren*. En este sentido, la cultura –la *Bildung*– no es un sueño: el sueño disfraza, la obra de cultura devela y revela.

¿Cómo repercute esta dialéctica de las dos hermenéuticas y de las dos vías de simbolización sobre la dialéctica a la cual apuntamos: la de la conciencia y del inconsciente? Mientras permanezcamos en el punto de vista de la oposición entre lo consciente y lo inconsciente, estos implicarán dos interpretaciones inversas, una progresiva y otra regresiva. Diremos, así, que la conciencia es la historia y lo inconsciente, el destino: destino-anterior de la infancia, destino-anterior de las simbólicas desde siempre allí y reiteradas, destino de la repetición de los mismos temas en espiras diferentes de la espiral. Y, sin embargo, el hombre es responsable de salir de su infancia, de quebrar la repetición, de constituir una historia polarizada por figuras-anteriores, por una escatología. El inconsciente es origen, génesis; la conciencia es el fin de los tiempos, Apocalipsis. Pero la oposición en la cual permanecemos es una oposición abstracta. Es necesario comprender además que, en su oposición, el sistema de las figuras arrojadas hacia adelante y el de las figuras que remiten siempre a una simbólica ya dada son *lo mismo*. Esto es difícil de comprender, y yo mismo lo comprendo apenas. Al menos, podemos decir esto: la gran tentación, en el punto en el que estamos, sería declarar: el inconsciente explica en el hombre su parte baja, inferior, nocturna; es la Pasión de la Noche; la conciencia explica su parte alta, superior, diurna; es la Ley del Día. El riesgo sería, entonces, descansar en un cómodo eclecticismo en el que conciencia e inconsciente serían vagamente com-

plementarios. Esta clase de compromiso es la caricatura de la dialéctica. Pero se exorcizaría totalmente si se llegara a comprender que ambas hermenéuticas, la del Día y la de la Noche, son la misma cosa. No se puede sumar Hegel y Freud y darles a cada uno la mitad del hombre. Así como hay que decir que en el hombre todo es fisiológico y que todo es sociológico, del mismo modo hay que decir que las dos lecturas abarcan el mismo campo. Para un hegeliano, todo está en el recorrido de las figuras, incluido aquello que Hegel llama discurso del espíritu y que cada uno de nosotros interioriza como conciencia. Y admito también que, para un freudiano, todo está en la sobredeterminación de los símbolos fundamentales: incluida la dialéctica del amo y el esclavo. La relación del analizado y del analista la realiza perfectamente, y la cura puede ser interpretada como una lucha por el reconocimiento a partir de una situación no recíproca y desigual. ¿Se habla del ser y del tener? Ya lo vimos: tener el falo y no tenerlo, perderlo aceptando no tenerlo de manera efectiva es el modelo mismo del tener, etcétera. En este sentido, es necesario que los dos imperialismos –el hegeliano y el freudiano– sean completos y sin compromisos. La mejor prueba es que todo lo que se dice de uno puede ser dicho del otro. ¿Acaso la *Fenomenología del espíritu* no se termina con un retorno a lo inmediato, como la anámnesis analítica? Inversamente, la regresión hacia lo arcaico por el psicoanálisis ¿no es un volver a ponerse en movimiento hacia el futuro? ¿La situación terapéutica en sí misma no es una profecía de la libertad? Por eso, el freudiano siempre podrá decir que la interpretación de *Edipo rey* por otros medios que los del psicoanálisis no expresa más que las resistencias del supuesto hermeneuta al análisis mismo. Por eso, es necesario haber accedido a la oposición más radical entre la conciencia como historia y el inconsciente como destino para conquistar el derecho de superar esta oposición y para comprender la identidad de las dos sistemáticas –una que es una síntesis de la conciencia, la otra, un análisis del inconsciente–. Pero ni la oposición ni la identidad de estas dos hermenéuticas nos autorizan al eclecticismo: tres medidas de inconsciente, dos dedos de preconsciente y una pizca de conciencia, he aquí lo que no debe hacerse por nada del mundo. El eclecticismo es siempre el enemigo de la dialéctica.

Consideremos el camino recorrido. Partimos del fracaso de una fenomenología de la conciencia: la conciencia inmediata es certeza pero no es verdad, habíamos dicho; eso irreflexivo, al cual remite la reflexión, no es el inconsciente. Este fracaso nos condujo a examinar los títulos de un realismo del inconsciente. Juzgamos que era un realismo "bien fundado", correlativo de un idealismo trascendental, que nos prohíbe hacer pensar al inconsciente. Luego, fue necesario superar ese realismo del inconsciente, según el cual la conciencia es sólo un "lugar" en la tópica de las instancias. Intentamos entonces pensar con-

ciencia e inconsciente el uno por el otro, pensándolos uno contra el otro, según la oposición kantiana de las magnitudes negativas. En ese estadio permanecimos la mayor parte del tiempo. Para sostener la empresa, renunciamos totalmente a una psicología de la conciencia, que nos hubiese conducido más acá de Freud, pero también más acá de Husserl; nos guió una fenomenología del espíritu en el sentido hegeliano. La "conciencia", de la cual el inconsciente es *el otro*, no es la presencia para sí, la percepción de un contenido, sino la *aptitud para rehacer el recorrido de las figuras del Espíritu*. La hermenéutica de esas figuras a través de los símbolos en los que tiene origen parece constituir el verdadero referente de la hermenéutica regresiva: el sentido de esta última se revela cuando halla, como contrapartida, *su otro* en la hermenéutica progresiva de la fenomenología del espíritu. El inconsciente se descubre ahora como otro del otro, es decir, como destino, opuesto a la historia progresiva orientada hacia la totalidad futura del espíritu. Finalmente, sigue en cuestión la identidad profunda de ambas hermenéuticas, identidad que nos lleva a decir: una fenomenología del espíritu y una arqueología del inconsciente hablan no de dos mitades del hombre, sino cada una de la totalidad del hombre.

Si esto es así, la conciencia finita quizás sólo sea el modo de vivir, a la manera de un destino limitado y mortal, la identidad del espíritu, considerado en sus figuras esenciales, con el inconsciente, captado en sus significantes-clave. Si pudiéramos comprender esta identidad entre la progresión de las figuras del espíritu y la regresión hacia los significantes-clave del inconsciente, comprenderíamos también la palabra de Freud tantas veces citada: *Wo es war, soll ich werden.* Donde "ello" era, "yo" debo advenir.

El psicoanálisis y el movimiento de la cultura contemporánea

Una cuestión tan importante como la que se refiere al lugar del psicoanálisis en el movimiento de la cultura contemporánea exige una aproximación a la vez limitada y reveladora de lo esencial: limitada, si debe exponerse a la discusión y a la verificación; reveladora, si debe dar una idea de la amplitud del fenómeno cultural que representa el psicoanálisis entre nosotros. Una relectura de los textos de Freud *sobre* la cultura puede brindarnos dicha aproximación. En efecto, esos ensayos muestran que el psicoanálisis no concierne a la cultura de manera accesoria o indirecta. Lejos de ser sólo una explicación de los residuos de la existencia humana, de los reveses del hombre, muestra su intención verdadera cuando, haciendo estallar el marco limitado de la relación terapéutica del analista y de su paciente, se eleva al nivel de una hermenéutica de la cultura. La primera parte de nuestra demostración es esencial para la tesis que queremos establecer en lo que sigue, a saber: que el psicoanálisis se inscribe en el movimiento de la cultura contemporánea a título de hermenéutica de la cultura. Dicho de otro modo, el psicoanálisis es un movimiento *de* la cultura porque la interpretación que da del hombre se refiere a título principal y directo *a* la cultura en su conjunto. A partir de él, la interpretación se convierte en un momento de la cultura; interpretando al mundo, lo modifica.

En primer lugar, es importante demostrar que el psicoanálisis es una interpretación de la cultura *en su conjunto*. Esto no quiere decir que el psicoanálisis sea una explicación exhaustiva. Más adelante, señalaremos que su punto de vista es limitado y que todavía no ha encontrado su lugar en la constelación de las interpretaciones de la cultura, lo cual implica que la significación del psicoanálisis permanece en suspenso y que su lugar no ha sido determinado aún. No obstante, esta interpretación no es limitada en lo que respecta a su objeto, el hombre, al cual quiere captar en su totalidad; sólo es limitada por su punto de vista: y es ese punto de vista el que hay que comprender y situar. Evocando a Spinoza, cuando se refiere a los atributos divinos como "infinitos en un género", diré que el psicoanálisis es una interpretación total en un género; como tal, es un acontecimiento de nuestra cultura.

Ahora bien, esa unidad del punto de vista del psicoanálisis se nos escapa cuando se lo presenta como una rama de la psiquiatría que habría sido extendida progresivamente desde la psicología individual a la psicología social, al arte, a la moral, a la religión. Es cierto que los grandes textos sobre la cultura se concentran en la última parte de la vida de Freud: *El porvenir de una ilusión* es de 1927, *El malestar en la cultura* es de 1930, *Moisés y la religión monoteísta* es de 1937-1939. Sin embargo, no se trata de la extensión tardía de una psicología del individuo a una sociología de la cultura. Ya en 1908, Freud había escrito "El creador literario y el fantaseo". *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen* es de 1907, *Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci* es de 1910, *Tótem y tabú* es de 1913, "De guerra y de muerte. Temas de actualidad" es de 1915, "Lo ominoso" es de 1919, "Un recuerdo infantil en *Poesía y verdad*" es de 1917, *El Moisés de Miguel Ángel* es de 1914, *Psicología de masas y análisis del yo* es de 1921, "Una neurosis demoníaca en el siglo XVII" es de 1923, "Dostoievski y el parricidio" es de 1928. Las grandes "intromisiones" en el campo de la estética, de la sociología, de la ética, de la religión son estrictamente contemporáneas de textos tan importantes como *Más allá del principio del placer, El yo y el ello* y, sobre todo, de los grandes textos de *Metapsicología*. Lo cierto es que el psicoanálisis echa abajo las divisiones tradicionales, por más que las metodologías de las demás disciplinas las justifiquen; proyecta sobre estos diferentes dominios el punto de vista unitario de sus "modelos": modelo tópico, modelo económico, modelo genético (*Lo inconsciente*). Es esta unidad del punto de vista la que convierte a la interpretación psicoanalítica en una interpretación global y limitada: global, porque se aplica de derecho a todo lo humano; limitada, porque no se extiende más allá de la validez de su (o de sus) modelos. Por una parte, Freud siempre recusó la distinción entre el dominio psicológico y el sociológico, y siempre afirmó la radical analogía del individuo y del grupo; jamás intentó probar esta analogía por una eventual especulación sobre el "ser" del psiquismo o sobre el "ser" de lo colectivo; simplemente, la puso de manifiesto aplicando en cada caso los mismos modelos genético y tópico-económico. Por otra parte, Freud nunca pretendió dar una explicación exhaustiva, sino llevar hasta sus últimas consecuencias una explicación por los orígenes y por la economía de las pulsiones: no puedo hablar de todo a la vez, repetía Freud. Mi contribución es modesta, parcial, limitada. Estas reservas no son meras cláusulas de estilo, sino que expresan la convicción de un investigador que sabe que su explicación tiene un alcance limitado por su punto de vista, aunque abierto a la totalidad del fenómeno humano.

Una hermenéutica de la cultura

Un estudio puramente histórico, preocupado por seguir la evolución del pensamiento de Freud sobre la cultura, debería comenzar por *La interpretación de los sueños*. Allí es donde Freud, al interpretar el *Edipo rey* de Sófocles y el *Hamlet* de Shakespeare, planteó por primera vez y para siempre la unidad de la creación literaria, el mito y el disfraz onírico. Todos los desarrollos ulteriores están contenidos en ese germen. En "El creador literario y el fantaseo", Freud plantea su tesis: las imperceptibles transiciones del sueño nocturno al juego, del juego al humor, a la fantasía y al sueño diurno y, luego, de éste último al folklore y a las leyendas, y finalmente, a las obras de arte verdaderas, permiten pensar que la creatividad participa del mismo dinamismo, comporta la misma estructura económica que los fenómenos de compromiso y de satisfacción sustituida que permiten establecer la interpretación del sueño y la teoría de la neurosis. Sin embargo, lo que nos falta para llegar más lejos es una clara visión de la *tópica* de las instancias del aparato psíquico y de la *economía* de las catexias y contracatexias que permitirían volver a situar el placer estético en la dinámica de conjunto de la cultura. Debido a los límites que impone la brevedad de este artículo, optaremos por una interpretación más sistemática que histórica, e iremos directamente a los textos que dan una definición sintética de la cultura. A partir de esta problemática central, es posible desarrollar una teoría general de la "ilusión" y poner en su sitio los escritos estéticos anteriores, cuyo sentido queda en suspenso mientras no se descubra el resorte único del fenómeno de la cultura. La "seducción" estética y la "ilusión" religiosa deben ser comprendidas conjuntamente, como polos opuestos de una búsqueda de compensación que en sí misma es una de las tareas de la cultura.

Lo mismo diré de escritos más extensos, como *Tótem y tabú*, en los cuales Freud reinterpreta desde el psicoanálisis los resultados de la etnografía de principio de siglo, referidos a los orígenes totémicos de la religión y a los orígenes de nuestra ética imperativa en los tabúes arcaicos. Estos estudios *genéticos* también pueden ser retomados en el marco más vasto de la interpretación tópico-económica. De hecho, en *El porvenir de una ilusión* y en *Moisés y la religión monoteísta*, Freud mismo señala el lugar de esta explicación, referida exclusivamente a un fenómeno parcial, a una forma arcaica de la religión, y no a *la* religión. La clave de una relectura más sistemática que histórica de la obra de Freud es subordinar todas las interpretaciones "genéticas" y parciales a la interpretación "tópico-económica" que confiere unidad de perspectiva. Esta segunda observación previa se suma a la primera y la confirma: el punto de anclaje de la explicación genética en la explicación tópico-económica es la teoría de la ilusión. Allí, lo

arcaico se repite como "retorno de lo reprimido". Si esto es así –y sólo podrá ser verificado en la aplicación–, se impone el siguiente orden sistemático: hay que ir del todo a las partes, de la función económica central de la cultura a las funciones particulares de la "ilusión" religiosa y de la "seducción" estética y de la explicación económica a la explicación genética.

Un modelo "económico" del fenómeno de la cultura

¿Qué es la cultura? En primer lugar y de manera negativa, diremos que no hay razones para oponer civilización y cultura. El rechazo de esta distinción, a punto de convertirse en clásica, es de por sí muy esclarecedor. No hay, por un lado, una empresa utilitaria de dominación de las fuerzas de la naturaleza, es decir, la civilización, y por otro, una tarea desinteresada, idealista, de realización de valores, que sería la cultura. Esta distinción puede tener un sentido desde otro punto de vista que el del psicoanálisis, pero deja de tenerlo desde el momento en que se decide abordar la cultura desde el punto de vista del balance de las catexias y contracatexias libidinales.

Esta interpretación económica domina todas las reflexiones freudianas sobre la cultura.

El primer fenómeno que es preciso considerar desde este punto de vista es el de coerción, dado que implica la *renuncia pulsional. El porvenir de una ilusión* comienza refiriéndose a él: la cultura, observa Freud, comenzó con la prohibición de los más antiguos deseos, incesto, canibalismo, crimen. Sin embargo, la coerción no constituye el todo de la cultura. La *ilusión*, cuyo porvenir es evaluado por Freud, se inscribe en una tarea más vasta, en el marco de la cual la prohibición es sólo una dura corteza. Freud delimita el núcleo de este problema con tres preguntas: ¿hasta qué punto se puede disminuir la carga de los sacrificios pulsionales impuestos a los hombres? ¿Cómo reconciliarlos con aquellas renuncias que son ineluctables? ¿Cómo, por otra parte, ofrecer a los individuos *compensaciones* satisfactorias por estos sacrificios? Estas preguntas no son, como podría creerse inicialmente, interrogantes que el autor formula acerca de la cultura; constituyen la cultura en sí misma. Lo que está en cuestión, en el conflicto entre prohibición y pulsión, es esta triple problemática: la disminución de la carga pulsional, la reconciliación con lo ineluctable y la compensación por el sacrificio.

Ahora bien, ¿qué son estas preguntas sino los interrogantes propios de una interpretación económica? Accedemos aquí al punto de vista unitario que no sólo mantiene unidos todos los ensayos de Freud sobre el arte, la moral la religión, sino que además vincula "psicología individual" y "psicología de masas", arraigándolas en la "metapsicología".

Una hermenéutica de la cultura

Un estudio puramente histórico, preocupado por seguir la evolución del pensamiento de Freud sobre la cultura, debería comenzar por *La interpretación de los sueños*. Allí es donde Freud, al interpretar el *Edipo rey* de Sófocles y el *Hamlet* de Shakespeare, planteó por primera vez y para siempre la unidad de la creación literaria, el mito y el disfraz onírico. Todos los desarrollos ulteriores están contenidos en ese germen. En "El creador literario y el fantaseo", Freud plantea su tesis: las imperceptibles transiciones del sueño nocturno al juego, del juego al humor, a la fantasía y al sueño diurno y, luego, de éste último al folklore y a las leyendas, y finalmente, a las obras de arte verdaderas, permiten pensar que la creatividad participa del mismo dinamismo, comporta la misma estructura económica que los fenómenos de compromiso y de satisfacción sustituida que permiten establecer la interpretación del sueño y la teoría de la neurosis. Sin embargo, lo que nos falta para llegar más lejos es una clara visión de la *tópica* de las instancias del aparato psíquico y de la *economía* de las catexias y contracatexias que permitirían volver a situar el placer estético en la dinámica de conjunto de la cultura. Debido a los límites que impone la brevedad de este artículo, optaremos por una interpretación más sistemática que histórica, e iremos directamente a los textos que dan una definición sintética de la cultura. A partir de esta que une a los individuos en un solo cuerpo social. Al parecer, es Eros mismo quien anima la búsqueda de la felicidad individual y quien quiere unir a los hombres en grupos humanos cada vez más vastos. Sin embargo, enseguida aparece la paradoja: en tanto lucha organizada contra la naturaleza, la cultura otorga al hombre un poder que antes había sido conferido a los dioses. Pero esta semejanza con los dioses lo deja insatisfecho: malestar en la cultura... ¿Por qué? Sobre la base de esta "erótica" general, sin duda es posible dar cuenta de ciertas tensiones entre el individuo y la sociedad, pero no del grave conflicto que genera lo trágico de la cultura. Por ejemplo, se explica fácilmente que el vínculo familiar resista a ser extendido a grupos más vastos: para cada adolescente, el pasaje de un círculo al otro aparece necesariamente como una ruptura del vínculo más antiguo y más restringido; a su vez, se entiende que algo de la sexualidad femenina resista a esta transferencia de lo sexual privado a las energías libidinales del lazo social. No obstante, se puede ir mucho más lejos en el sentido de las situaciones conflictivas, sin descubrir contradicciones radicales: se sabe que la cultura impone sacrificio de goce a toda sexualidad –prohibición del incesto, censura de la sexualidad infantil, arrogante canalización de la sexualidad en las vías estrechas de la legitimidad y de la monogamia, imposición del imperativo de procreación, etcétera–. Pero, por penosos que sean estos sacrifi-

cios, e inextricables sus conflictos, no llegan a constituir un verdadero antagonismo. A lo sumo se podrá decir que, por una parte, la libido resiste con toda su fuerza de inercia a la tarea, impuesta por la cultura, de abandonar sus posiciones anteriores y que, por otra parte, el lazo libidinal de la sociedad se alimenta de la energía extraída de la sexualidad, al punto de amenazarla de atrofia. Pero todo esto es tan poco "trágico" que podemos imaginarlo como una suerte de armisticio o de acuerdo entre la libido individual y el lazo social.

Así, pues, vuelve a surgir la pregunta: ¿por qué el hombre fracasa en ser feliz? ¿Por qué el hombre, en tanto ser de cultura, está insatisfecho?

Aquí es donde el análisis produce un giro: he aquí que al hombre se le impone un mandamiento absurdo –amar a su prójimo como a sí mismo–, una exigencia imposible –amar a sus enemigos–, una orden peligrosa que dilapida el amor, premia a los malos, arrastra a su propia pérdida al imprudente que la aplica. Pero esta verdad que se oculta tras la *sinrazón del imperativo* es la sinrazón de una pulsión que escapa a una simple erótica: "La parte de verdad que todo esto disimula, que negaríamos de buen grado, se resume así: el hombre no es esa criatura tierna y necesitada de amor, que sólo se defiende cuando lo atacan, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas debe incluirse una buena suma de agresividad [...]. En efecto, el hombre tiene la tentación de satisfacer su necesidad de agresión en el prójimo, de explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, de aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, de apropiarse de sus bienes, de humillarlo, de infligirle sufrimientos, de martirizarlo y matarlo. *Homo homini lupus...*" (1934: 47).

La pulsión que perturba de este modo la relación del hombre con el hombre, y que requiere que la sociedad se erija en implacable justiciera es –la hemos reconocido– la *pulsión de muerte*, la hostilidad primordial del hombre hacia el hombre.

Con la introducción de la pulsión de muerte, se modifica toda la economía del ensayo. Mientras que la "erótica social" podía aparecer, en última instancia, como una *extensión* de la erótica sexual, como un desplazamiento del objeto o una sublimación del fin, el desdoblamiento del Eros y de la muerte en el plano de la cultura ya no puede presentarse como la extensión de un conflicto que se conocería mejor en el plano del individuo. Por el contrario, lo trágico de la cultura es aquello que sirve de elemento revelador privilegiado respecto de un antagonismo que, en el nivel de la vida y del psiquismo individual, permanece silencioso y ambiguo. Por cierto, Freud había forjado su doctrina de la pulsión de muerte a partir de 1920 (*Más allá del principio del placer*), sin acentuar el aspecto *social* de la agresividad y en un marco aparentemente *biológico*. Pero, a pesar del soporte experimental de la teoría (neurosis de repetición, juego infan-

til, tendencia a revivir los episodios penosos, etcétera), ésta guardaba un carácter de aventurada especulación. En 1930, Freud ve con más claridad que la pulsión de muerte es una pulsión *silenciosa* "en" el ser viviente, y que sólo se vuelve *manifiesta* en su expresión social de agresividad y destrucción. Es en el sentido antes mencionado que la interpretación de la cultura se convierte en aquello que revela el antagonismo de las pulsiones.

En la segunda parte del ensayo, también asistimos a una suerte de relectura de la teoría de las pulsiones a partir de su expresión cultural. Comprendemos mejor por qué la pulsión de muerte, en el plano psicológico, es simultáneamente una inferencia ineluctable y una experiencia no asignable: se capta únicamente en la filigrana del Eros: es el Eros el que la utiliza desviándola sobre otro ser que no sea el ser vivo mismo; se mezcla con Eros bajo la forma del sadismo; a través de la satisfacción masoquista, se la sorprende nuevamente actuando contra el ser vivo mismo. En suma, esta pulsión sólo se delata mezclada con el Eros, ya sea duplicando la libido objetal, o sobrecargando la libido narcisista. Sólo es desenmascarada y puesta al desnudo como *anticultura*. Así, una revelación progresiva de la pulsión de muerte tiene lugar a través de los tres niveles: biológico, psicológico, cultural. Su antagonismo va siendo progresivamente menos silencioso a medida que el Eros despliega su efecto, para unir primero el ser viviente a sí mismo; luego, el yo a su objeto, y, finalmente, a los individuos en grupos cada vez más grandes. Al repetirse en cada nivel, la lucha entre Eros y la muerte se pone cada vez más de manifiesto, pero sólo alcanza su sentido completo en el nivel de la cultura: "Esa pulsión agresiva es la descendiente y la principal representante del instinto de muerte que encontramos actuando junto al Eros y que comparte con él la dominación del mundo. Desde ahora, el sentido de la evolución de la civilización deja de ser, a mi parecer, oscuro: debe mostrarnos la lucha entre el Eros y la Muerte, entre el instinto de vida y el instinto de destrucción, tal como se lleva a cabo en la especie humana. Esa lucha es, en suma, el contenido esencial de la vida. Por eso, podemos definir brevemente esta evolución como la lucha de la especie humana por la vida. ¡Y es esta lucha de gigantes la que nuestras nodrizas quieren apaciguar clamando: *Eiapopeia vom Himmel!*".

Y esto no es todo: en los últimos capítulos de *El malestar en la cultura*, la relación entre psicología y teoría de la cultura se invierte completamente. Al comienzo de la obra, era la economía de la libido, tomada de la metapsicología, la que servía de guía en la elucidación del fenómeno de la cultura. Luego, con la introducción de la pulsión de muerte, interpretación de la cultura y dialéctica de las pulsiones remiten una a la otra en un movimiento circular. La introducción del sentimiento de culpabilidad repercute de tal modo que ahora es la

teoría de la cultura la que relanza a la psicología. En efecto, el sentimiento de culpabilidad se introduce como el "medio" del que la civilización se vale para poner en jaque la agresividad. La interpretación cultural se extiende a tal punto que Freud llega a afirmar que la intención expresa de su ensayo "era destacar el sentimiento de culpabilidad como el problema más importante de la evolución de la cultura", y hacer ver, además, por qué el progreso de ella debe pagarse con una pérdida de felicidad producida al reforzarse ese sentimiento: para apoyar esta concepción cita las famosas palabras de Hamlet: *Thus conscience does make coward of us all...*[1]

Por consiguiente, si el sentimiento de culpabilidad constituye el medio específico del que la civilización se sirve para poner en jaque la agresividad, no puede sorprender que *El malestar en la cultura* contenga la interpretación más desarrollada de ese sentimiento, cuya materia, sin embargo, es profundamente psicológica; pero la psicología de ese sentimiento era posible sólo a partir de una interpretación "económica" de la cultura. En efecto, desde el punto de vista de la psicología individual, el sentimiento de culpabilidad no parece ser más que el efecto de una agresividad interiorizada, introyectada, que el superyó asume como propia a título de conciencia moral, y que se vuelve contra el yo. Pero su "economía" completa sólo se revela cuando la necesidad de castigar es reubicada en una perspectiva cultural: "En consecuencia, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitándolo, desarmándolo y haciéndolo vigilar por intermedio de una instancia instaurada en su interior, como una guarnición militar en una ciudad conquistada" (1934: parte VII, 58-59).

De esta manera, la interpretación económica y, por así decir, estructural del sentimiento de culpabilidad sólo puede edificarse en una perspectiva cultural. Ahora bien, únicamente en el marco de esta interpretación estructural pueden ser situadas y comprendidas las diversas interpretaciones genéticas parciales elaboradas por Freud en diferentes épocas, referidas al asesinato del padre primitivo y a la institución del remordimiento. Considerada por sí sola, esta explicación conserva un elemento problemático, pues introduce la contingencia en la historia de un sentimiento que, por otra parte, tiene un carácter "fatalmente inevitable" (1934: parte VII, 67) El carácter contingente de esta evolución, tal como lo reconstituye la explicación genética, se atenúa desde el momento en que la explicación genética misma es subordinada a la explicación estructural económica: "Efectivamente, el hecho de matar al padre o de abstenerse, no es decisivo. En ambos casos habría que sentirse necesariamente culpable, pues ese sentimiento de culpabilidad es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la

[1] "Así, la conciencia hace de todos nosotros unos cobardes."

eterna lucha entre el Eros y el instinto de destrucción, de muerte. Ese conflicto se encendió en el instante mismo en que fue impuesta a los hombres la tarea de tener una vida en común. Mientras esta comunidad sólo conoce la forma familiar, este conflicto se manifiesta necesariamente en el complejo de Edipo, instituye la conciencia y engendra el primer sentimiento de culpabilidad. Cuando esta comunidad comienza a ampliarse, ese mismo conflicto persiste en formas que dependen del pasado, se intensifica y acarrea una acentuación de ese primer sentimiento de culpabilidad. Como la cultura obedece a un empuje erótico interior que apunta a unir a los hombres en una masa consolidada por lazos estrechos, sólo puede alcanzar este objetivo mediante la constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad. El proceso que comenzó con el padre, concluye con la masa. Si la cultura constituye la vía indispensable para evolucionar de la familia a la humanidad, entonces ese fortalecimiento está indisolublemente ligado a su curso, en tanto consecuencia del conflicto de ambivalencia con el cual nacemos, y de la eterna querella entre el amor y el deseo de muerte" (1934: parte VII, 67-68).

Al término de estos análisis, parece que el punto de vista económico es el que revela el sentido de la cultura; pero, en sentido inverso, es necesario decir que la supremacía del punto de vista económico por sobre cualquier otro punto de vista, incluido el punto de vista genético, no se completa hasta que el psicoanálisis no se arriesga a desplegar su dinámica de las pulsiones en el vasto marco de una teoría de la cultura.

La ilusión y el recurso al modelo "genético"

En el interior de esta esfera cultural, definida según el modelo tópico-económico tomado de la *Metapsicología*, es posible reubicar lo que llamamos arte, moral y religión. Pero Freud no los aborda por su presunto objeto, sino por su función "económica". A ese precio se asegura la unidad de interpretación.

En esta económica, la religión figura como "ilusión". No hay que protestar: aún cuando el racionalista Freud reconoce como real sólo lo observable y verificable, no es como variedad del "racionalismo", ni siquiera como variedad de "descreimiento", que esta teoría de la "ilusión" tiene importancia: también Epicuro y Lucrecio, mucho tiempo atrás, afirmaron que, ante todo, fue el miedo el que creó a los dioses. Esta teoría es nueva en tanto teoría *económica* de la ilusión. La pregunta que Freud plantea no es la de Dios, sino la del Dios de los hombres y de su función económica en la balanza de las renuncias pulsionales, de las satisfacciones sustituidas y de las compensaciones por las cuales el hombre intenta soportar la vida.

La clave de la ilusión es la dureza de la vida, apenas soportable para el hombre, para ese hombre que no sólo comprende y siente, sino que tiene además un narcisismo innato que lo vuelve ávido de consolación. Ahora bien, como hemos visto, la cultura no sólo tiene la tarea de reducir el deseo del hombre, sino también la de defenderlo contra la aplastante superioridad de la naturaleza. La ilusión es ese otro método que la cultura emplea cuando la lucha efectiva contra los males de la existencia aún no ha comenzado, no ha tenido éxito, o ha fracasado provisoria o definitivamente; es entonces cuando crea a los dioses para exorcizar el miedo, reconciliar al hombre con la crueldad de su suerte y compensar el sufrimiento de cultura.

¿Cuál es el elemento nuevo que la ilusión introduce en la economía de las pulsiones? Básicamente, un núcleo ideativo o representativo –los dioses– acerca del cual pronuncia aserciones –los dogmas–, es decir, afirmaciones que aspiran a captar la realidad. Dicha etapa de creencia en una realidad constituye la especificidad de la ilusión en la balanza de las satisfacciones y del malestar. La religión que el hombre forja no lo satisface más que por medio de afirmaciones no verificables en términos de pruebas o de observaciones razonadas. Es necesario preguntarse, entonces, de dónde viene ese núcleo representativo de la ilusión.

Aquí es donde la interpretación global, regida por el modelo "económico", retoma las interpretaciones parciales conducidas por un modelo "genético". Aquello que vincula las interpretaciones por el origen a las explicaciones según la función es la *ilusión*, es decir, el enigma que propone una representación sin objeto. Para justificarlo, Freud no tiene otra salida más que una génesis de la sinrazón. Esta génesis es homogénea a la explicación económica: la característica esencial de la ilusión –repite el autor– es proceder de los deseos del hombre. En efecto, ¿de dónde sacaría una doctrina sin objeto su eficacia sino de la fuerza del deseo más tenaz de la humanidad, el deseo de seguridad, que es por excelencia un deseo ajeno a la realidad?

Tótem y tabú y *Moisés y la religión monoteísta* proporcionan el esquema genético indispensable para la explicación económica. Reconstituyen los recuerdos históricos que forman no sólo el contenido verdadero que está en el origen de la distorsión ideativa, sino, como podremos ver cuando hayamos introducido el aspecto cuasi-neurótico de la religión, también el contenido "latente" que da lugar al retorno de lo reprimido.

Distingamos provisoriamente estos dos aspectos: contenido verdadero, disimulado en la distorsión; recuerdo reprimido, que vuelve bajo una forma disfrazada en la conciencia religiosa actual.

Este primer aspecto merece atención: en primer lugar porque condiciona al segundo, pero también porque ofrece una ocasión para subrayar un curioso rasgo

del freudismo; contrariamente a las escuelas de "desmitologización" y, más aún, en contraposición a todos aquellos que tratan la religión como un "mito" maquillado de historia, Freud insiste en el *núcleo histórico* que constituye el origen filogenético de la religión. Esto no es sorprendente: en Freud, la explicación genética requiere un *realismo* del origen: de ahí la amplitud y el cuidado de aquellas investigaciones de Freud que conciernen tanto a los principios de la civilización, como a los inicios del monoteísmo judío. Para poder sustentar el retorno de lo reprimido, necesita una serie de padres reales y realmente masacrados por hijos reales: "No dudo en afirmar que los hombres siempre supieron que un día habían poseído y asesinado al padre primitivo" (*Moisés y la religión monoteísta,* 1948: 154).

Los cuatro capítulos de *Tótem y tabú* constituyen, a los ojos del autor, "la primera tentativa [...] en vistas de aplicar a ciertos fenómenos todavía oscuros de la psicología colectiva los puntos de vista y los datos del psicoanálisis" (1933: Prefacio, VII). El punto de vista genético se impone manifiestamente al punto de vista económico, que aún no ha sido claramente elaborado como modelo. Se trata de dar cuenta de la coerción moral, incluyendo el imperativo categórico de Kant (1933: Prefacio, VIII), como supervivencia de los tabúes dependientes del totemismo. Siguiendo una sugerencia de Charles Darwin, Freud admite que en los tiempos primitivos el hombre vivía en pequeñas hordas, cada una de las cuales estaba gobernada por un macho vigoroso que disponía a su gusto y brutalmente de un poder ilimitado, se reservaba todas las hembras, castraba o masacraba a los hijos rebeldes. Según una hipótesis tomada de Atkinson, éstos se coaligaron contra el primero, lo mataron y devoraron, no sólo para vengarse, sino también para identificarse con él. Por último, siguiendo la teoría de Robertson Smith, Freud admite que el clan totémico de los hermanos sustituyó a la horda del padre. A efectos de no arruinarse en vanas luchas, los hermanos llegaron a una suerte de contrato social, e instituyeron el tabú del incesto y la regla de la exogamia. Al mismo tiempo, como seguían padeciendo la ambivalencia del sentimiento filial, restauraron la imagen del padre bajo la forma sustituida de un animal tabú; la comida totémica tenía entonces la significación de una repetición solemne del asesinato del padre. La religión había nacido y su centro era la figura del padre antes asesinado. Esta misma figura es la que resurgirá bajo la forma de los dioses y, mejor aún, en la representación de un Dios único, omnipotente, hasta retornar completamente en la muerte de Cristo y en la comunión eucarística.

Aquí, *Moisés y la religión monoteísta* se articula muy precisamente con *Tótem y tabú*, tanto por el proyecto como por el contenido: "Se trata –escribe Freud al comienzo de los dos primeros ensayos publicados por la revista *Imago* (vol. 23, núms. 1 y 3)– de hacerse una opinión bien fundada sobre las religiones

monoteístas en general" (*Moisés y la religión monoteísta*, 1948: 22). Para ello, es preciso reconstituir con cierta verosimilitud el acontecimiento del asesinato del padre, que sería al monoteísmo lo que el asesinato del padre primitivo había sido al totemismo. De ahí, la tentativa de dar cuerpo a la hipótesis de un "Moisés egipcio", adepto al culto de Aton, dios ético, universal y tolerante, construido sobre el modelo de un príncipe pacífico tal como habría sido el faraón Ikhnaton, y que Moisés habría impuesto a las tribus semíticas. Este héroe, en el sentido de Otto Rank –cuya influencia es aquí considerable–, es quien habría sido asesinado por el pueblo. Luego, el culto del dios de Moisés se habría fundido en el de Yahvé, dios de los volcanes, en el cual habría disimulado su origen, así como intentado hacer olvidar el crimen del héroe. De este modo, los profetas habrían sido los artífices del retorno del dios mosaico: con los rasgos del dios ético, habría resurgido el acontecimiento traumático. El retorno *al dios* mosaico habría implicado, al mismo tiempo, el retorno *del* trauma reprimido. Así, poseeríamos a la vez la explicación de un resurgimiento en el plano de las representaciones y la de un retorno de lo reprimido en el plano emocional: si el pueblo judío proporcionó a la cultura occidental el modelo de autoacusación que se conoce, es porque su sentido de la culpabilidad se alimenta del recuerdo de un crimen que al mismo tiempo se ocupó de disimular.

Freud no está en absoluto dispuesto a minimizar la realidad histórica de esta cadena de acontecimientos traumáticos: "Tanto las masas como el individuo –admite– conservan bajo la forma de huellas mnémicas inconscientes las impresiones del pasado" (1948: 44). Para Freud, la universalidad del simbolismo del lenguaje (1948: 150-153) es más una prueba de las huellas mnémicas de los grandes traumas de la humanidad, según el modelo genético, que la incitación a la exploración de otras dimensiones del lenguaje, del imaginario y del mito. La distorsión de ese recuerdo es la única función del imaginario que ha sido explorada. Esta misma herencia, irreductible a cualquier comunicación directa, ciertamente obstaculiza a Freud; sin embargo, debe ser postulada si se quiere sortear "el abismo que separa la psicología individual de la psicología colectiva" y "tratar a los pueblos de la misma manera que al individuo neurótico [...]. Si esto no es así, renunciemos a avanzar un solo paso en la dirección que seguimos, tanto en el ámbito del psicoanálisis como en el de la psicología colectiva. La audacia es indispensable en este punto" (1948: 153). No podría decirse, entonces, que se trata de una hipótesis accesoria: Freud ve en ello una de las articulaciones que asegura la conexión del sistema: "Una tradición que no se fundara más que en transmisiones orales no comportaría el carácter obsesivo propio del fenómeno religioso" (1948: 155). Puede haber retorno de lo reprimido sólo si un *acontecimiento* traumático tuvo lugar.

Llegados a este punto, estaríamos tentados de decir que las hipótesis de Freud referidas a los orígenes son interpretaciones accesorias que no importan en una interpretación "económica" –la única fundamental– de la ilusión. Pero esto no es así: en realidad, es la interpretación genética la que permite completar la teoría económica de la "ilusión". La teoría económica integra los resultados de investigaciones referidas a los orígenes; a su vez, estas investigaciones permiten subrayar un rasgo que aún no ha sido esclarecido: el papel que el *retorno de lo reprimido* tiene en la génesis de la ilusión. Ese rasgo convierte la religión en "la neurosis obsesiva universal de la humanidad". Ahora bien, ese carácter no podría haber aparecido antes de que la explicación genética hubiese sugerido la existencia de una analogía entre la problemática religiosa y la situación infantil. El niño, recuerda Freud, sólo accede a la madurez por medio de una fase más o menos distinguible de neurosis obsesiva que muy a menudo es liquidada espontáneamente, pero que a veces requiere de la intervención del análisis. Asimismo, en la época de su minoría de edad (de la cual no hemos salido aún), la humanidad fue obligada a proceder a la renuncia pulsional a través de una neurosis que procede de la misma posición ambivalente de las pulsiones respecto de la figura del padre. Numerosos textos de Freud y de Theodor Reik desarrollan esta analogía de la religión y la neurosis obsesiva: *Tótem y tabú* ya había percibido ese carácter neurótico del tabú: en ambos casos se observa un delirio análogo al del tacto, la misma mezcla de deseo y horror; costumbres, tabúes y síntomas de la neurosis obsesiva tienen en común la misma ausencia de motivación, las mismas leyes de fijación, de desplazamiento y de contagiosidad, el mismo ceremonial derivado de las prohibiciones (1933: 46). En ambos casos, el olvido de lo reprimido confiere a la prohibición el mismo carácter de extrañeza y de ininteligibilidad, suscita los mismos deseos de transgresión, provoca las mismas satisfacciones simbólicas, los mismos fenómenos de sustitución y de compromiso, las mismas renuncias expiatorias y, finalmente, alimenta las mismas actitudes ambivalentes con respecto a la prohibición (1933: 54). En una época en la que Freud todavía no había elaborado la teoría del superyó, y menos aún la del instinto de muerte, la conciencia "moral" (que todavía interpreta como la percepción interna del repudio de ciertos deseos) es tratada como un derivado del "remordimiento tabú" (1933: 97-101). "Podemos arriesgar incluso esta afirmación: si no nos fuera posible descubrir el origen de la conciencia moral en la neurosis obsesiva, deberíamos renunciar a toda esperanza de descubrirla algún día" (1933: 98); en esta época, la ambivalencia de la atracción y de la repulsión se encuentra en el centro de toda comparación.

Por cierto, Freud no dejaba de sorprenderse con las diferencias entre el tabú y la neurosis: "El tabú –señalaba el autor– no es una neurosis sino una formación social" (1933: 101). No obstante, se esforzaba por reducir la diferencia

explicando el aspecto social del tabú por la organización del castigo, y a éste, por el temor al contagio del tabú (1933: 102); agregaba que las tendencias sociales en sí mismas contienen una mezcla de elementos egoístas y eróticos (1933: 104). Es lo que, por otra parte, desarrolla en *Psicología de las masas y análisis del yo* (en particular en el capítulo v sobre "Iglesia y ejército"); en este ensayo de 1921, se propone realizar una interpretación enteramente "libidinal" o "erótica" del apego al jefe y de la cohesión de los grupos con base autoritaria y con estructura jerárquica.

Este carácter neurótico de la religión se acentúa al máximo en *Moisés y la religión monoteísta*: Freud se interesa por el "fenómeno de latencia" en la historia del judaísmo, es decir, el retraso en el surgimiento de la religión de Moisés, reprimida en el culto de Yahvé. Aquí puede percibirse con claridad el entrecruzamiento del modelo genético y del modelo económico: "En cierto punto, hay concordancia entre el problema de la neurosis traumática y el del monoteísmo judío. Esta analogía se basa en lo que se puede llamar latencia." (1948: 105); "Esta analogía es tan completa que casi podría hablarse de identidad" (1948: 111). Una vez admitido el esquema de la evolución de la neurosis ("trauma precoz, defensa, latencia, explosión de la neurosis, retorno parcial de lo reprimido"(1948: 123), el acercamiento entre la historia de la especie humana y la del individuo hace el resto: "También la especie humana experimenta procesos de contenido agresivo-sexual que dejan huellas permanentes a pesar de haber sido, en la mayor parte de los casos, apartados y olvidados. Más tarde, después de un largo período de latencia, se reactivan y producen fenómenos comparables, por sus estructuras y sus tendencias, a los síntomas neuróticos" (1948: 123)

De esta manera, el monoteísmo judío toma el relevo del totemismo en la historia del retorno de lo reprimido. El pueblo judío renovó en la persona de Moisés, eminente sustituto del padre, el crimen primitivo. La muerte de Cristo es un nuevo fortalecimiento del recuerdo de los orígenes, mientras que Pascuas resucita a Moisés. Por último, la religión de san Pablo concluye este retorno de lo reprimido, lo retrotrae a su fuente prehistórica al otorgarle el nombre de pecado original: un crimen había sido cometido contra Dios y sólo la muerte podía redimirlo. Freud pasa rápidamente por el "fantasma" de la expiación que se halla en el centro del *Kerigma* cristiano (1948: 132). Sugiere que el redentor debió ser el principal culpable, el jefe de la horda de los hermanos, al igual que el héroe trágico rebelde de la tragedia griega (1948: 134-136): "Detrás de él se disimulaba el padre primordial de la horda primitiva, transfigurado –es cierto–, y habiendo tomado –como hijo– el lugar de su padre" (1948: 138).

Esta analogía con la neurosis traumática confirma nuestra interpretación de la acción recíproca, en la obra de Freud, entre la etiología de las neurosis y

la hermenéutica de la cultura. La religión brinda la ocasión para una relectura de la neurosis: al igual que el sentido de culpabilidad al que se conecta, se sumerge en la dialéctica de las pulsiones de vida y de muerte. Modelo "tópico" (diferenciación de las instancias, ello, yo, superyó), modelo "genético" (papel de la infancia y de la filogénesis), modelo "económico" (catexia, contracatexia) convergen en la última interpretación del retorno de lo reprimido (1948: 145)

La "ilusión religiosa" y la "seducción" estética

Esta interpretación económica de la ilusión permite finalmente situar la seducción estética en relación con la ilusión religiosa. La severidad de Freud para con la religión no tiene igual –como es sabido– más que en su simpatía por las artes. Esta diferencia de tono no es fortuita: tiene su razón en la economía general de los fenómenos culturales. Para Freud, el arte es la modalidad no obsesiva, no neurótica, de la satisfacción sustitutiva: el *encanto* de la creación estética no procede del retorno de lo reprimido.

Hemos hecho alusión, en el comienzo de este estudio, al artículo que en 1908 Freud consagró, en la revista *Imago*, a "El creador literario y el fantaseo", y al método analógico que éste ponía en juego: una teoría general de la fantasía subyacía en este método y un claro se dejaba adivinar en dirección de aquello que, más tarde, se convertiría en una teoría de la cultura; si la poesía –se preguntaba Freud– está tan próxima del fantaseo ¿no será porque la *técnica* del artista apunta tanto a ocultar como a comunicar la fantasía? ¿No estaría buscando sobreponerse a la repulsión que suscitaría una evocación demasiado directa de lo prohibido bajo la seducción de un placer puramente formal? El *ars poética* así evocada (*Essais de psychanalyse appliquée,* 1931: 81) se presenta ahora como el otro polo de la ilusión: nos seduce, dice Freud, "por un beneficio de placer estético que se nos ofrece en la representación de esas fantasías". Toda la interpretación de la cultura de los años 1929-1939 está contenida *in nuce* en las siguientes líneas: "Se denomina *prima de seducción, placer preliminar,* a un beneficio de placer que se nos ofrece a fin de permitir la liberación de un goce superior emanado de fuentes psíquicas mucho más profundas. Creo que todo placer estético, producido en nosotros por el creador, presenta este carácter de placer preliminar, pero considero que el verdadero goce de la obra literaria proviene del hecho de que alivia nuestra alma de ciertas tensiones. Quizás, el hecho mismo de que el creador nos proponga directamente gozar de aquí en más de nuestras propias fantasías sin escrúpulos ni vergüenza contribuya en gran medida a este resultado" (1931: 81).

Pero es quizás en "El Moisés de Miguel Ángel" donde mejor se deja ver la articulación entre la estética y una teoría general de la cultura; en ninguna otra parte se comprende mejor cuáles son los obstáculos en apariencia dirimentes que esta interpretación sacude. En efecto, en este ensayo –producto de una larga frecuentación de la obra maestra y de los múltiples esbozos gráficos por los cuales Freud intentó reconstruir las sucesivas posturas condensadas en el gesto actual de Moisés–, la interpretación procede como en la interpretación de los sueños: a partir del detalle. Este método propiamente analítico permite superponer trabajo de sueño y trabajo de creación, interpretación del sueño e interpretación de la obra. Por lo tanto, en lugar de buscar interpretar, sobre el plano de una generalidad más amplia, la naturaleza de la satisfacción engendrada por la obra de arte –tarea en la cual se extraviaron demasiados psicoanalistas–, el analista intentará resolver el enigma general de la estética por el desvío de una obra singular y de las significaciones creadas por esta obra. Conocemos bien la paciencia y minuciosidad de esta interpretación: aquí, como en un análisis de sueño, lo que cuenta es el hecho preciso y en apariencia menor, y no una impresión de conjunto. La posición del dedo índice de la mano derecha del profeta –de ese índice que está solo en contacto con la caudalosa barba, mientras el resto de la mano es llevada hacia atrás–, la posición inclinada de las Tablas, a punto de escapar a la presión del brazo. La interpretación reconstruye, en la filigrana de esta postura instantánea y como fijada en la piedra, los encadenamientos de los movimientos antagónicos que hallaron en ese movimiento detenido una suerte de compromiso inestable. En un gesto de ira, Moisés había llevado primero su mano a la barba, a riesgo de dejar caer la Tablas, mientras su mirada era violentamente atraída de costado por el espectáculo del pueblo idólatra; pero un movimiento contrario reprime al primero y Moisés, interpelado por la viva conciencia de su misión religiosa, habría vuelto a llevar la mano hacia atrás. Ante nuestros ojos, surge el residuo de un movimiento que tuvo lugar, y que Freud intentó reconstituir de la misma manera en que reconstituye las representaciones opuestas que engendran las formaciones de compromiso del sueño, de la neurosis, del lapsus, del chiste. Profundizando un poco más en esta formación de compromiso, Freud descubre un secreto reproche a la violencia del difunto y como una advertencia a sí mismo en el espesor del sentido aparente, más allá de la expresión ejemplar del conflicto superado, digno de guardar la tumba del Papa.

Por lo tanto, la exégesis de "El Moisés de Miguel Ángel" no es una pieza agregada; se sitúa en la trayectoria única que parte de *La interpretación de los sueños*, y pasa por la *Psicopatología de la vida cotidiana* y "El chiste y su relación con el inconsciente".

Esta proximidad comprometedora permite plantear, a partir de ahora, la pregunta de confianza: ¿tenemos derecho a someter a un mismo tratamiento a la obra de arte y al sueño, siendo, como se sabe, la primera una creación durable y, en el sentido fuerte de la palabra, memorable hasta nuestros días, y el segundo un producto fugitivo y estéril de nuestras noches? Si la obra de arte dura y permanece, ¿no es acaso porque siempre conlleva significaciones que enriquecen el patrimonio de valores de la cultura? La objeción no es desdeñable; nos ofrece la ocasión de captar el alcance de aquello que nos arriesgamos a denominar una hermenéutica de la cultura. El psicoanálisis de la cultura tiene valor, no *a pesar de* ignorar la diferencia de valor de los productos oníricos y de las obras de arte, sino *porque* conoce esta diferencia e intenta dar cuenta de ella desde un punto de vista económico. Todo el problema de la sublimación procede de esta decisión de colocar una oposición de valor, perfectamente reconocida, bajo el punto de vista unitario de una génesis y de una económica de la libido.

La oposición de valor entre aquello que es "creador" y aquello que es "estéril" –oposición que una fenomenología descriptiva considera como un dato originario– constituye un *problema* para una "económica". Lejos de no ser reconocida, es esta misma oposición de valor la que obliga a remitir la dinámica unitaria más allá o, si se quiere, más acá de sí misma, y a comprender qué repartición de catexias y contracatexias es capaz de engendrar las producciones opuestas del síntoma –en el plano del sueño y de la neurosis– y de la expresión –en el plano de las artes y de la cultura en general–. Por este motivo, es necesario que el analista atraviese todas las razones que se puedan articular contra la asimilación ingenua entre los fenómenos de *expresividad* cultural y una *sintomatología*, prematuramente demarcada de la teoría del sueño y de la neurosis; debe recapitular todos los temas de oposición de los dos órdenes de producción que la estética de Kant, de Schelling, de Hegel y de Alain pueda proporcionarle. Sólo con esta condición, su interpretación no suprime sino que retiene y engloba la dualidad del síntoma y de la expresión. Aun después de haber sido interpretado, no deja de ser cierto que el sueño es una expresión privada, perdida en la soledad del descanso, a la cual le falta la mediación del trabajo, la incorporación de un sentido a un material duro, la comunicación de este sentido a un público, en suma, el poder de hacer avanzar la conciencia hacia una nueva comprensión de sí misma. La fuerza de la explicación psicoanalítica consiste precisamente en reconducir estos valores culturales opuestos de la obra creadora y de la neurosis hacia una única escala de creatividad y hacia una única económica; reúne simultáneamente la perspectiva de Platón sobre la unidad fundamental de la *poética* y de la *erótica*, la de Aristóteles referida a la continuidad de la purgación a la purificación, y las de Goethe sobre el demonismo.

Sin embargo, tal vez sea necesario ir más lejos. Aquello que el análisis pretende superar no es únicamente la oposición fenomenológica entre sueño y cultura, sino una oposición interna de la función económica misma. Una segunda objeción nos permitirá formular este tema.

En efecto, se puede objetar en la interpretación de "El Moisés de Miguel Ángel" y más aún en la del *Edipo rey* de Sófocles o la de *Hamlet* de Shakespeare, que, si esas obras son creaciones, lo son en la medida en que no constituyen meras proyecciones de los conflictos del artista, sino un esbozo de sus soluciones. El sueño, se dirá, mira hacia atrás, hacia la infancia, hacia el pasado; la obra de arte se anticipa al artista mismo; es un símbolo prospectivo de la síntesis personal y del porvenir del hombre, más que un síntoma regresivo de sus conflictos no resueltos. Por ese motivo, la comprensión del aficionado no es una simple reminiscencia de sus propios conflictos, una realización ficticia de deseos suyos evocados por el drama, sino la participación en el trabajo de la verdad que tiene lugar en el alma del héroe trágico: así, la creación del personaje de Edipo por Sófocles no es la mera manifestación del drama infantil que lleva su nombre, sino la invención de un nuevo símbolo del dolor de la conciencia de sí. Este símbolo no repite nuestra infancia, sino que explora nuestra vida adulta.

A primera vista, esta objeción se opone directamente a ciertas declaraciones del mismo Freud, por ejemplo sobre el *Edipo* de Sófocles y el *Hamlet* de Shakespeare, en *Sobre el sueño*.

Pero quizás esta objeción sólo llegue a ser decisiva si se la plantea contra una formulación todavía ingenua de la hermenéutica que surge en el análisis, y tal vez proceda de una concepción en sí misma ingenua de la creación, considerada como promoción de significaciones para una conciencia supuestamente pura. Por otra parte, esta objeción, como la precedente, pide menos ser refutada que superada e integrada, al mismo tiempo que la tesis a la cual se opone, en una visión más amplia y más penetrante de la dinámica que rige ambos procesos. "Regresión" y "progresión" constituirían menos dos procesos opuestos polarmente que dos aspectos de la misma creatividad. Kris, Loewenstein y Hartmann propusieron una expresión global y sintética: hablan de "progresión regresiva" (*Organization and Pathology of Thought*) para designar el proceso complejo por el cual el psiquismo elabora significaciones conscientes nuevas reavivando formaciones inconscientes superadas. Regresión y progresión designarían menos dos procesos realmente opuestos que términos abstractos desprendidos de un único proceso concreto, en el marco del cual designarían dos límites extremos, el de una pura regresión y el de una progresión pura. En efecto, ¿habrá algún sueño que, teniendo una función exploratoria, no esboce "proféticamente" una salida a nuestros conflictos?

Inversamente, ¿habrá algún gran símbolo, creado por el arte y la literatura, que no se interne una y otra vez en el arcaísmo de los conflictos y los dramas de la infancia individuales o colectivos? ¿No es el verdadero sentido de la sublimación promover significaciones nuevas movilizando las antiguas energías previamente investidas en las figuras arcaicas? Las figuras más innovadoras que el artista, el escritor o el pensador pueden engendrar: ¿no poseen acaso el doble poder de ocultar y mostrar, de disimular lo antiguo a la manera de los síntomas oníricos o neuróticos, de revelar las posibilidades que aún no han ocurrido ni acabado, como un símbolo del hombre por venir?

Ésta es la dirección que puede tomar el psicoanálisis para llevar a cabo su propósito de alcanzar una hermenéutica integral de la cultura. Para ello, debe superar la necesaria pero abstracta oposición entre una interpretación que no haría sino extrapolar la sintomatología del sueño y de la neurosis, y otra interpretación que pretendería hallar en la conciencia el resorte de la creatividad. No obstante, es necesario haber alcanzado el nivel de esta oposición y haberlo llevado a su madurez, para acceder a una dialéctica concreta en la que se superaría la alternativa provisoria y, en última instancia, engañosa de la regresión y la progresión.

Situación de la hermenéutica freudiana

En el comienzo, nosotros decíamos que el psicoanálisis se inscribe en la cultura *interpretándola*. ¿De qué manera nuestra cultura llega a comprenderse a sí misma por medio de la representación que el psicoanálisis le devuelve?

El hecho de que esta interpretación sea fragmentaria y parcial, e incluso sistemáticamente injusta respecto de otras aproximaciones al fenómeno de la cultura, es algo que merece ser dicho desde un principio. No obstante, esta crítica no es la más importante: en función de su estrechez, la interpretación freudiana alcanza lo esencial. Además, es preciso delinear primero los límites de esta hermenéutica, a fin de poder colocarse luego en el centro de su circunscripción y adoptar su posición de fuerza. Por más que las críticas sean legítimas, deben ceder el paso a la voluntad de dejarse instruir, y librar la crítica misma al cuestionamiento de todas las racionalizaciones y de todas las justificaciones procedentes del psicoanálisis. Por ese motivo, y contrariamente a la práctica habitual, nos apoyaremos en la crítica (segunda parte), para que repercuta en nosotros la exposición voluntariamente didáctica que hemos desarrollado hasta aquí (primera parte) según el modo de la libre reflexión (tercera parte).

Límites de principio de la interpretación freudiana de la cultura.

Lo que dificulta toda confrontación del freudismo con otras teorías de la cultura es que su propio creador jamás propuso una reflexión sobre los límites de su interpretación: admite que existan otras pulsiones además de aquellas que él estudia, pero no propone su enumeración completa; habla del trabajo, del vínculo social, de la necesidad y de la realidad, pero sin dejar percibir de qué manera el psicoanálisis podría coordinarse con otras ciencias o con interpretaciones diferentes de la suya. Esto está bien así: su robusta parcialidad nos deja en un estado de perplejidad útil; a cada uno toca la responsabilidad de *situar* el psicoanálisis en su visión de las cosas.

Pero ¿cómo orientarnos en el punto de partida? Una de nuestras observaciones iniciales podrá servirnos de guía: como dijimos, Freud aprehende el conjunto del fenómeno de la cultura –e, incluso, del hecho humano–, pero lo aprehende desde *un punto de vista*. Es, pues, del lado de los "modelos" –modelo tópico-económico y modelo genético–, y no del lado del contenido interpretado donde habría que buscar la limitación de principio de la interpretación freudiana de la cultura.

¿Qué es lo que estos modelos *no* permiten aprehender?

La explicación de la cultura por su costo afectivo en placer y en pena, y por sus orígenes filogenéticos y ontogenéticos, es ciertamente muy esclarecedora. Mencionaremos luego el alcance considerable de un esfuerzo como éste, emparentado en lo esencial al esfuerzo de Marx y de Nietzsche por *desenmascarar* la conciencia "falsa". Pero no se debe esperar otra cosa de esta empresa más que una crítica de autenticidad. Sobre todo, no se le debe pedir lo que podríamos llamar "una crítica del fundamento". Esta tarea corresponde a otro método: no a una hermenéutica de las expresiones psíquicas –del sueño a la obra de arte, del síntoma al dogma religioso–, sino a un método reflexivo, aplicado al actuar humano en su conjunto, es decir, aplicado al esfuerzo para existir, al deseo de ser, contemporáneo de ese esfuerzo, y a las múltiples mediaciones por las cuales el hombre intenta apropiarse de la afirmación más originaria que habita en su esfuerzo y en su deseo. La articulación de una filosofía reflexiva y de una hermenéutica del sentido constituye, hoy en día, la tarea más urgente de una antropología filosófica. Pero la "estructura de recepción" en la cual podría inscribirse la metapsicología freudiana, así como otros tipos de hermenéuticas ajenas al psicoanálisis, debe ser construida casi en su totalidad. Si bien éste no es el lugar adecuado para intentarlo, es posible al menos detectar zonas *fronterizas* en el interior de ese vasto campo, tomando como piedra de toque la teoría de la ilusión, cuya significación central en Freud ya ha sido comentada.

El interés de la concepción freudiana de la ilusión es señalar de qué modo representaciones que hacen soportable el sufrimiento, que "consuelan", se edifican no sólo *sobre* la renuncia pulsional, sino *a partir* de esa misma renuncia: son los deseos y su movimiento de catexia y contracatexia los que constituyen toda la sustancia de la ilusión. En ese sentido, hemos podido decir que la teoría de la ilusión es en sí misma, de cabo a cabo, económica. Pero reconocerlo es renunciar, en ese mismo acto, a buscar en ello una interpretación exhaustiva del fenómeno del *valor*, del cual sólo podría dar cuenta una reflexión más fundamental sobre la dinámica del actuar.

Así como no hemos resuelto el enigma del poder político al decir que el vínculo con el jefe moviliza toda una carga libidinal de carácter homosexual, tampoco resolvimos el enigma de la "autoridad de los valores" cuando discernimos, en la filigrana del fenómeno moral y social, la figura del padre y la identificación con esa figura tan fantástica como real. Una cosa es el *fundamento* de un fenómeno, tal como el poder o el valor, y otra cosa es el costo afectivo de la experiencia que nosotros tenemos de ello, el balance en placeres y en dolores de lo humanamente vivido.

Esta distinción entre los problemas de fundamento y los problemas de economía pulsional es seguramente una distinción de principio: señala, al menos, el límite de una interpretación regida por un modelo económico. ¿Se objetará que esta distinción es demasiado teórica, que no afecta en ningún momento la conceptualización psicoanalítica, y menos aún el trabajo del psicoanalista? Por el contrario, considero que esta frontera del psicoanálisis aparece muy concretamente en la noción freudiana de *sublimación*, que en realidad es una noción impura, mixta, que combina sin principios un punto de vista económico y un punto de vista axiológico. En la sublimación, una pulsión trabaja en un nivel "superior", si bien se puede decir que la energía invertida en los nuevos objetos es la *misma* que aquella que, previamente, había investido un objeto sexual. El punto de vista económico sólo puede dar cuenta de esta filiación energética, pero no de la novedad de valor promovida por ese abandono y esa postergación. Se oculta púdicamente la dificultad hablando de fin y de objeto socialmente aceptables: pero la utilidad social es un manto de ignorancia que se arroja sobre el problema del valor puesto en juego por la sublimación.

El sentido mismo de "ilusión" religiosa es así puesto en cuestión. Ya lo hemos dicho: Freud no habla de Dios, sino del dios de los hombres. El psicoanálisis no tiene modo de resolver radicalmente el problema del "origen radical de las cosas", para hablar en términos de Leibniz. No obstante, está armado para desenmascarar las representaciones infantiles y arcaicas a través de las cuales vivimos ese problema. Esta distinción no es sólo de principio; concierne al

trabajo del psicoanalista. Éste no es teólogo ni antiteólogo; *en tanto* analista, es agnóstico, es decir, incompetente. No puede decir, *como* psicoanalista, si Dios *sólo* es la fantasía *[fantasme]* de dios; pero puede ayudar a su paciente a superar las formas infantiles y neuróticas de la creencia. A éste último le corresponde decidir –o reconocer– si su religión *no* era *más que* esa creencia infantil y neurótica cuyo resorte fue descubierto por el psicoanálisis. Si su creencia no sobrevive a esta prueba crítica, es porque no era digna de sobrevivir. Pero, nada ha sido dicho, entonces, ni a favor ni en contra de la fe en Dios. En otros términos, diré que es necesario que la religión muera para que la fe nazca, si ésta debe de ser algo distinto de la religión.

Poco importa que Freud recuse, personalmente, esta clase de distinción. Freud es un *Aufklärer*, un hombre del siglo XVIII. Como él mismo dice, su racionalismo y su incredulidad no son el fruto sino el presupuesto de la interpretación de la ilusión religiosa que él querría exhaustiva. No cabe duda, y lo diremos luego con toda la fuerza deseable, de que el descubrimiento de la religión como ilusión cambia profundamente las condiciones de toda toma de conciencia; pero el psicoanálisis no accede a los problemas de origen radical *porque* su punto de vista es económico y solamente económico.

Precisaré un poco más todavía aquello que, a mi juicio, falta en la interpretación freudiana del fenómeno cultural en su conjunto y de la ilusión en particular: para Freud, una ilusión es una representación a la cual no corresponde ninguna realidad: su definición es positivista. Ahora bien, ¿no habrá alguna función de la imaginación que escape a la alternativa positivista entre lo real y lo ilusorio? Hemos aprendido, paralelamente al freudismo e independientemente de él, que los mitos y los símbolos son portadores de un sentido que escapa a esta alternativa. Otra hermenéutica, distinta del psicoanálisis y más cercana a la fenomenología de la religión, nos enseña que los mitos no son fábulas, es decir, historias "falsas", "irreales". Esta hermenéutica presupone, contra todo positivismo, que lo "verdadero", lo "real" no se reduce a aquello que puede ser verificado por vía matemática o experimental, sino que concierne también a nuestra relación con el mundo, con los seres y con el ser. Ésa es la relación que el mito comienza a explorar de modo imaginativo. Freud está a la vez muy cerca y muy lejos de reconocer esta función de la imaginación, que Spinoza, Hegel y Schelling, de maneras diferentes, conocieron bien. Aquello que lo acerca a ella es su *práctica* de la "interpretación"; aquello que lo aleja de ella es la *teorización* "metapsicológica", es decir, la filosofía implícita en el modelo económico mismo. Por una parte, Freud construyó toda su teoría de la interpretación, ya desde *Traumdeutung,* en contra del fisicalismo y del biologicismo reinante en psicología. Interpretar es ir de un sentido manifiesto a un sentido latente: la interpretación se mueve enteramente en el marco de las

relaciones de sentido, y sólo *comprende* las relaciones de fuerza (represión, retorno de lo reprimido) como relaciones de sentido (censura, disfraz, condensación, desplazamiento). Nadie, desde entonces, ha contribuido más que Freud a romper el encanto del *hecho* y a reconocer el imperio del *sentido*. Sin embargo, Freud sigue inscribiendo todos sus descubrimientos en ese mismo marco positivista que éstos derribaban. Al respecto, el modelo "económico" habría tenido un papel muy ambiguo: un papel heurístico, por la exploración de las profundidades a las que habría accedido; un papel conservador, por la tendencia, que habría alentado, a transcribir todas las relaciones de "sentido" en el lenguaje de una *hidráulica* mental. Mediante este primer aspecto, el del descubrimiento, Freud rompe el marco positivista de la explicación; mediante el segundo, el de la teoretización, refuerza ese marco y autoriza el ingenuo "energetismo mental" que a menudo hace estragos en la escuela.

La tarea de una antropología filosófica es acabar con estos equívocos en el interior mismo de la metapsicología freudiana y coordinar conjuntamente los diversos estilos de la hermenéutica contemporánea, en particular el de Freud y el de la fenomenología de los mitos y los símbolos. No obstante, estos diversos estilos sólo podrán coordinarse si se los subordina a esa reflexión fundamental a la cual se hizo alusión antes.

Este límite de principio del modelo "económico" rige, a su vez, el del modelo "genético". Como se ha visto, Freud explica genéticamente aquello que no tiene una verdad positiva. El origen "histórico" (en el sentido filogenético y en el sentido ontogenético) hace las veces de origen axiológico o de origen radical. Esta ceguera frente a cualquier otra función de la ilusión que no sea la de distorsionar lo real positivo explica, para mí, la ausencia total de interés en Freud por todo aquello que no sea simple repetición de una forma arcaica o infantil, y, en última instancia, simple "retorno de lo reprimido". Es notorio en el caso de la religión: todo lo que pudo agregarse al consuelo primitivo, conferido por dioses que se conciben a imagen del padre, carece de importancia. Ahora bien, ¿quién puede decidir si el sentido de la religión radica más en el *retorno* de los recuerdos ligados al asesinato del padre de la horda, que en las *innovaciones* por las cuales la religión se aleja de su modelo primitivo? ¿El sentido se encuentra en la génesis o en la epigénesis? ¿En el retorno de lo reprimido o en la rectificación de lo antiguo por lo nuevo?[2] No es una explicación genética la que puede decidir-

[2] En varias ocasiones, Freud se topó con los límites de su teoría: ¿De dónde vienen –se pregunta en *Moisés y La religión monoteísta*– los progresos ulteriores de la idea de Dios, que se inician con la prohibición de adorar a Dios bajo una forma visible? La creencia en la omnipotencia del pensamiento (1948: 170), vinculada a la apreciación que el hombre confiere al desarrollo del lenguaje, parecería inscribirse en un registro diferente del que rigen los modelos genético y

lo, sino una reflexión radical, como la de Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Ahora bien, esta reflexión se aplica al progreso de la representación religiosa y no a su aspecto de repetición.

Esta duda que concierne al derecho legítimo del modelo genético, se vincula estrechamente a la anterior cuestión de los límites del modelo económico: en efecto, podría ser que la imaginación mítico-poética, en su función de exploración ontológica, fuese el instrumento de esta corrección innovadora, dirigida en el sentido contrario a la repetición arcaizante. Hay una historia progresiva de la función simbólica, de la imaginación, que no coincide con la historia regresiva de la ilusión, pensada como simple "retorno de lo reprimido". Pero ¿estamos en condiciones de distinguir, una de otra, estas dos historias: esta promoción y esta regresión, esta creación y esta repetición?

Aquí, nos falta certeza. Sabemos bien que este *discernimiento* de los límites, por más legítimo y bien fundado que esté, es a su vez *indiscernible* de las justificaciones y racionalizaciones que el psicoanálisis desenmascara. Por ese motivo, debemos dejar en suspenso nuestra crítica y entregarnos sin resistencias al cuestionamiento de la conciencia de sí que el psicoanálisis lleva a cabo. Quizás se descubra, al término de este recorrido, que el "lugar" del psicoanálisis, en el corazón de la cultura contemporánea, permanece y debe permanecer indeterminado tanto tiempo como su instrucción no haya sido asimilada a pesar de sus límites y, tal vez, gracias a sus límites. La confrontación con otras interpretaciones de la cultura, no ya adversas sino concurrentes, nos ayudará a dar ese nuevo paso.

Marx, Nietzsche, Freud

No caben muchas dudas de que la obra de Freud es tan importante para la toma de conciencia del hombre moderno como lo es la de Marx o la de Nietzsche. El parentesco entre estas tres críticas de la conciencia "falsa" es patente. Sin embargo, aún estamos lejos de haber asimilado estos tres cuestionamientos de las

tópico-económico; Freud tampoco va más allá en este sentido. Incluso, del mismo modo, el desplazamiento del acento de la maternidad que es *percibida* a la paternidad que es *conjeturada* sugiere que todo no ha sido dicho sobre el padre cuando se evoca la ambivalencia del amor y del temor. Además, esto: ¿acaso la felicidad de la renuncia se explica exhaustivamente recurriendo, por una parte, a la idea de excedente de amor por el cual el superyó, heredero del padre, responde a la renuncia a la satisfacción pulsional y, por otra parte, a la idea de un acrecentamiento del narcisismo que se ligaría a la conciencia de un acto meritorio (1948: 174-178)? Y ¿por qué el sentido de la religión habría de ser buscado únicamente del lado de la "renuncia a las pulsiones"? ¿Por qué no patrocinaría también el pacto de los hermanos y el reconocimiento de la igualdad de derechos para todos los miembros de la horda de los hermanos? Aquí, no todo es perpetuación de la voluntad del padre, retorno de lo reprimido, sino también emergencia de un orden nuevo.

evidencias de la conciencia de sí, de haber integrado a nosotros mismos estos tres ejercicios de la *sospecha*. Estamos todavía demasiado atentos a sus diferencias, es decir, en definitiva, a las limitaciones que los prejuicios de su época imponen a estos tres pensadores y, sobre todo, somos víctimas de la escolástica en la cual sus epígonos los encierran. Marx es relegado así en el economicismo marxista y en la absurda teoría de la conciencia-reflejo; Nietzsche es llevado del lado de un biologicismo, cuando no de una apología de la violencia; Freud es encasillado en la psiquiatría y le es atribuido un pansexualismo simplista.

Creería de buena gana que la significación para nuestro tiempo de estos tres exégetas del hombre moderno sólo podrá ser restablecida de manera conjunta. En primer lugar, ellos atacan una misma ilusión, la ilusión aureolada de un nombre prestigioso: la ilusión de la conciencia de sí. Esta ilusión es fruto de un primer triunfo, conquistado sobre una ilusión anterior: la ilusión de la *cosa*. El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tal como parecen; pero no duda que la conciencia sea tal como se presenta a sí misma. En ella, sentido y conciencia del sentido coincidirían. A partir de Marx, Nietzsche y Freud, dudamos de ello. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia.

No obstante, estos tres maestros de la sospecha no son tres maestros del escepticismo. Ciertamente, son tres grandes "destructores", pero eso no debe confundirnos. La destrucción –dice Heidegger en *El Ser y el Tiempo*– es un momento de *toda nueva fundación. La "destrucción" de los transmundos es una tarea positiva,* incluyendo la destrucción de la religión, en la medida en que es –según palabras de Nietzsche– "un platonismo para el pueblo". Más allá de la destrucción, se plantea la cuestión de saber lo que aún significan pensamiento, razón e, incluso, fe.

Ahora bien, los tres despejan el horizonte en pos de una palabra más auténtica, para un nuevo reino de la verdad, no sólo por medio de una crítica "destructora", sino por la invención de un arte de *interpretar*. Descartes vence la duda sobre la cosa por medio de la evidencia de la conciencia. Ellos vencen la duda sobre la conciencia por medio de una exégesis del sentido. A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, de ahora en más, no es más deletrear la conciencia del sentido, sino *descifrar* sus expresiones. Por lo tanto, aquello que habría que confrontar es no sólo una triple sospecha, sino una triple astucia. Si la conciencia no es tal como cree ser, una nueva relación debe ser instituida entre lo patente y lo latente. Esa nueva relación correspondería a la que la conciencia había instituido entre la apariencia y la realidad de la cosa. La categoría fundamental de la conciencia, para los tres, es la relación mostrado-ocultado o, si se prefiere, simulado-manifiesto. Que los marxistas se

obstinen en la teoría del "reflejo", que Nietzsche se contradiga al dogmatizar sobre el "perspectivismo" de la *Voluntad de poder*, que Freud mitologice con su "censura", su "portero" y sus "disfraces" son confusiones y atolladeros que no hacen a lo esencial: lo esencial es que los tres crean con los medios disponibles, es decir, con y contra los prejuicios de la época, una *ciencia* mediata del sentido, irreductible a la *conciencia* inmediata del sentido. Lo que los tres han intentado, por diferentes vías, fue hacer coincidir sus métodos "conscientes" de desciframiento con el *trabajo* "inconsciente" del cifrado que atribuían a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente. A astuto, astuto y medio. En el caso de Freud, es el admirable descubrimiento de *Sobre el sueño*: deliberadamente, el analista hace en sentido inverso el trayecto que el soñador hizo, sin quererlo ni saberlo, en el "trabajo del sueño". A partir de aquí, aquello que distingue a Marx, a Freud y a Nietzsche es, a la vez, el método de decodificación y la representación que se hacen del proceso de codificación que atribuyen al ser inconsciente. No podría ser de otro modo, dado que este método y esta representación se recubren y se verifican uno por medio del otro. Así, en Freud, el sentido del sueño –más generalmente el de los síntomas y de las formaciones de compromiso, y más generalmente aún, el de las *expresiones psíquicas* en su conjunto– es inseparable del "análisis" como táctica de decodificación. Se puede decir, en un sentido no escéptico, que ese sentido es *promovido* e, incluso, *creado* por el análisis, y que por lo tanto, es *relativo* al conjunto de los procedimientos que lo han *instituido*. Podemos afirmar esto siempre y cuando digamos lo contrario: que el método es verificado por la coherencia del sentido *descubierto*. Más aún, lo que justifica el método es el hecho de que el sentido descubierto no sólo satisface a la comprensión por medio de una inteligibilidad más grande que el desorden de la conciencia aparente, sino que *libera* al soñador o al enfermo, cuando éste llega a reconocerlo, a apropiárselo, en suma, cuando el portador de ese sentido *deviene conscientemente ese sentido*, que hasta entonces sólo existía fuera de él, "en" su inconsciente, y luego "en" la conciencia del analista.

Hacer que ese sentido, que sólo era sentido para *otro*, devenga consciente para sí es lo que el analista quiere para el analizado. Al mismo tiempo, se descubre un parentesco aún más profundo entre Marx, Freud y Nietzsche. Los tres, decíamos, comienzan por la sospecha que concierne a las ilusiones de la conciencia, y continúan por la astucia de la decodificación. Los tres, finalmente, lejos de ser detractores de la "conciencia", aspiran a una extensión de ella. Lo que Marx quiere es liberar la *praxis* por el conocimiento de la necesidad; pero esta liberación es inseparable de una "toma de conciencia" que replique victoriosamente a las mistificaciones de la falsa conciencia. Lo que Nietzsche quiere es el aumento del *poder* del hombre, la restauración de su *fuerza;* pero Voluntad de poder quiere

decir algo que debe ser recuperado por la meditación de las cifras "superhombre", "eterno retorno" y "Dionisos", sin los cuales este poder no sería más que la violencia del más acá. Lo que Freud quiere es que el analizado, al hacer suyo el sentido que le era ajeno, amplíe su campo de conciencia, viva mejor y, finalmente, sea un poco más libre y, si es posible, un poco más feliz. Uno de los primeros homenajes rendidos al psicoanálisis habla de "cura por la conciencia". La palabra es justa, siempre y cuando se diga que el análisis quiere sustituir una conciencia inmediata y disimuladora, por una conciencia mediata e instruida por el principio de realidad. De este modo, el mismo *dudador* que describe al yo como un "pobre diablo", sometido a tres amos, el ello, el superyó y la realidad o necesidad, es también el exégeta que vuelve a encontrar la lógica del reino ilógico, y que osa, con un pudor y una discreción sin igual, terminar su ensayo sobre *El porvenir de una ilusión*, con la invocación del dios Logos, cuya voz es débil pero infatigable, del Dios no todopoderoso, sino eficaz sólo a largo plazo.

Repercusión de la hermenéutica freudiana en la cultura

Esto es lo que estos tres exégetas han querido hacer por el hombre moderno. Sin embargo, estamos lejos de haber asimilado sus descubrimientos y de *comprendernos* plenamente por medio de la interpretación de nosotros mismos ofrecida por ellos. Hay que reconocer que sus interpretaciones se mantienen todavía a cierta distancia de nosotros, que no han hallado su justo lugar. Entre su interpretación y nuestra comprensión, la distancia sigue siendo inmensa. Más aún, no estamos frente a una interpretación unitaria que debería ser asimilada en conjunto, sino frente a tres interpretaciones cuya discordancia es más manifiesta que su parentesco. No existe aún ninguna estructura de recepción, ningún discurso ordenado, ninguna antropología filosófica, capaces de integrar entre sí, y con nuestra conciencia, las hermenéuticas de Marx, Nietzsche y Freud. Sus efectos traumáticos se acumulan, sus poderes de destrucción se suman, sin que sus respectivas exégesis se coordinen, sin que una nueva conciencia unitaria los abarque. Por este motivo, es necesario reconocer que la significación del psicoanálisis, en tanto acontecimiento interno de nuestra cultura moderna, permanece en suspenso, y que su lugar queda sin determinar.

Resistencia a la verdad

Ahora bien, es notable que el psicoanálisis mismo dé cuenta, por sus propios esquemas interpretativos, de este retraso y de ese suspenso en la toma de con-

ciencia del acontecimiento que él mismo representa para la cultura: la conciencia –dice el psicoanálisis– "resiste" a comprenderse. Edipo también "resistía" a la verdad conocida por todos los demás. Se negaba a reconocerse en ese hombre que él mismo había maldecido. El reconocimiento de sí es el verdadero elemento trágico, lo trágico en segundo grado; lo trágico de conciencia –trágico de rechazo y de cólera– deja atrás lo trágico primario, lo trágico de ser tal, incestuoso y parricida. Freud habló magníficamente de esta "resistencia" a la verdad en un famoso, y a menudo citado, texto: "Una dificultad del psicoanálisis" (1917). Dice allí que el psicoanálisis es la última de las "graves humillaciones" que "el narcisismo, el amor propio del hombre en general, haya sufrido hasta el presente por parte de la investigación científica". Primero tuvo lugar la humillación cosmológica que le infligió Copérnico, y que arruinó la ilusión narcisista según la cual el habitáculo del hombre estaría en reposo en el centro de las cosas; luego fue la humillación biológica, cuando Darwin puso fin a la pretensión humana de estar separado del reino animal; finalmente, advino la humillación psicológica: el hombre, que ya sabía que no era ni el señor del cosmos, ni el señor de los seres vivos, descubre que ni siquiera es el señor de su psiquis. El psicoanálisis se dirige al yo de la siguiente manera:

> Crees poder saber todo lo que pasa en tu alma, porque tu conciencia te lo enseñaría en cuanto fuese suficientemente importante. Y cuando no tienes noticias de algo que está en tu alma, asumes con total seguridad que eso no se encuentra allí. Incluso, llegas a entender "psíquico" como idéntico a "consciente", es decir, conocido de ti; y esto, a pesar de las más evidentes pruebas indicadoras de que sin cesar suceden muchas más cosas en tu vida psíquica de las que pueden revelarse a tu conciencia. Déjate, pues, instruir sobre ese punto [...]. Te comportas como un monarca absoluto que se conforma con las informaciones que le dan los altos dignatarios de la corte, y que no desciende hacia el pueblo para oír su voz: entra profundamente en ti mismo y aprende primero a conocerte; sólo entonces comprenderás por qué vas a enfermar, y, quizás, puedas evitarlo. (*Essais de psychanalyse appliquée*, 1931: 145-146)

"Déjate, pues, instruir sobre ese punto [...]. Entra profundamente en ti mismo y aprende primero a conocerte": así comprende el psicoanálisis su propia inserción en la conciencia común, a la manera de una instrucción y de una claridad, pero de una instrucción que se topa con las *resistencias* del narcisismo primitivo y persistente, es decir, de esa libido que nunca se inviste completamente en los objetos y que, sin embargo, el yo retiene para sí. Por ese motivo, esta instrucción del yo es vivida necesariamente como una humillación, como una herida de la libido del yo.

Este tema de la humillación narcisista ilumina con viva luz todo lo que acabamos de decir acerca de la sospecha, la astucia y la extensión de la conciencia. Ahora sabemos que no es la conciencia la que es humillada, sino la pretensión de la conciencia, la libido del yo. Y sabemos que aquello que la humilla es precisamente una mejor conciencia, una "claridad", el conocimiento "científico" –dice Freud como buen racionalista–, digamos en forma más amplia, una conciencia descentrada de sí, despreocupada, "desplazada" hacia la inmensidad del cosmos por Copérnico, hacia el genio móvil de la vida por Darwin, hacia las tenebrosas profundidades de la psiquis por Freud. La conciencia se incrementa a sí misma al volver a centrarse en su Otro: cosmos, bios, psiquis. La conciencia se encuentra al perderse; se encuentra, instruida y clarificada, al perderse como narcisista.

Las reacciones "inmediatas" de la conciencia común

Esta diferencia entre la *interpretación* de la cultura que el psicoanálisis aporta y la *comprensión* que la conciencia común puede tener de esta interpretación explica –si no totalmente, al menos parcialmente– las dificultades de esta conciencia común. El psicoanálisis, decíamos antes, halla dificultosamente su lugar en la cultura: sabemos ahora que sólo tomamos conciencia de su significación a través de las representaciones truncadas que las resistencias de nuestro narcisismo suscitan.

Ésas son las *representaciones* truncadas que hallamos en el nivel de las "influencias" cortas y de las reacciones "inmediatas". El nivel de las "influencias" cortas es el de la *vulgarización*; el nivel de las reacciones "inmediatas" es el del *palabrerío*. No carece de interés, sin embargo, detenerse un momento en ese plano: el psicoanálisis corrió el riesgo de ser juzgado, elogiado o condenado en el plano de la vulgarización: a partir del momento en que Freud daba conferencias y publicaba libros, se dirigía a no-analistas y a no-analizados; hacía ingresar el psicoanálisis en el dominio público. Sea lo que fuere, algo se estaba diciendo que escapaba, desde el inicio, a la relación intersubjetiva específica del médico y de su paciente. Esta difusión del psicoanálisis fuera del cuadro terapéutico es un acontecimiento cultural considerable, a partir del cual, por otra parte, la psicología social constituyó, a su vez, un objeto científico de encuestas, mediciones y explicaciones.

El psicoanálisis penetra en lo público, en primer lugar, como fenómeno global de *desocultamiento*. Una parte oculta y muda del hombre se vuelve pública. "Se" habla de sexualidad, "se" habla de las perversiones, de la represión, del superyó, de la censura. Como tal, el psicoanálisis es un acontecimiento del "se",

un tema del "palabrerío". Pero, la conspiración del silencio también es un acontecimiento del "se", y la hipocresía no es menos charlatana que la confesión en la plaza pública del secreto de cada uno convertido en secreto a voces.

Nadie sabe qué hacer con este desocultamiento, pues el más absoluto de los malentendidos tiene su origen ahí: en el nivel de las influencias "cortas", se quiere derivar del psicoanálisis una ética *inmediata*. El psicoanálisis es utilizado entonces como un sistema de *justificación* de las posiciones morales que no han sufrido en su profundidad la puesta en cuestión del psicoanálisis, mientras que justamente este último busca ser una táctica de desenmascaramiento de todas las justificaciones. Así, unos piden al psicoanálisis la ratificación de una educación sin coerciones –puesto que la neurosis procede de la represión– y disciernen en Freud el apologeta discreto y camuflado de un nuevo epicureismo. Otros, apoyándose en la teoría de los estadios de maduración y de integración y en la teoría de las perversiones y de las regresiones, movilizan el psicoanálisis en provecho de la moral tradicional: ¿acaso Freud no definió la cultura por el sacrificio pulsional?

Es cierto que en una primera aproximación se puede llegar a dudar de lo que Freud realmente quiso, y ser tentado por un psicoanálisis "salvaje" del psicoanálisis: ¿acaso Freud no hizo *públicamente* la apología "burguesa" de la disciplina monogámica, mientras hacía *secretamente* la apología "revolucionaria" del orgasmo? Pero la conciencia que plantea esta pregunta e intenta encerrar a Freud en esta alternativa *ética* es una conciencia que no ha atravesado la prueba crítica del psicoanálisis.

La revolución freudiana es la del diagnóstico, de la frialdad lúcida, de la verdad laboriosa. A título *inmediato*, Freud no predica ninguna moral: "No traigo ningún consuelo", dice al final de *El porvenir de una ilusión*. Pero ciertos hombres quieren trocar su ciencia en predicación. Cuando habla de perversión y de regresión, se preguntan si es el científico quien describe y explica o el burgués vienés que se justifica. Cuando afirma que el hombre es guiado por el principio del placer, sospechan –para condenarlo o para alabarlo– que quiera deslizar, bajo el diagnóstico, la aprobación de un epicúreo no confeso, mientras que en realidad está posando la mirada no patética de la ciencia sobre las conductas astutas del hombre moral. Éste es el malentendido: Freud es escuchado como profeta, mientras que habla como un pensador no profético: no trae una nueva ética, pero sí cambia la conciencia de aquel para quien la cuestión de la ética permanece abierta; cambia la conciencia cambiando el conocimiento de la conciencia, y dándole la clave de algunas de sus astucias. Freud puede cambiar desde lejos nuestra ética porque no está cerca de ser un moralista.

Freud ¿pensador trágico?

La conciencia común podrá abandonarse a la profunda influencia del psicoanálisis sólo si rectifica estas reacciones superficiales. Ya hemos visto que la vía corta sólo conduce a malentendidos y contradicciones: los de una ética derivada directamente del psicoanálisis. La vía larga sería la de una transformación de la conciencia de sí por medio de la comprensión mediata de los signos del hombre. ¿Adónde nos conducirá esta vía larga? No lo sabemos *aún*. El psicoanálisis es una revolución indirecta: sólo cambiará las costumbres cambiando la calidad de la mirada y el tenor de la palabra del hombre sobre sí mismo; por ser en primer lugar *obra de verdad*, sólo puede ingresar en la esfera ética a través de la *tarea de veracidad* que propone.

Ya se pueden reconocer algunas de las líneas de fuerza a lo largo de las cuales se ejerce el peso, sobre nuestras conciencias de hombres modernos, de aquello que hace un instante llamé la comprensión mediata de los signos del hombre. Al colocarnos nuevamente en la prolongación de ese esfuerzo general de desocultamiento que ejerce en el nivel más elemental de la vulgarización, se puede decir que el psicoanálisis nos hace estar atentos a eso que el mismo Freud llama la *dureza de la vida*. Es difícil ser hombre, diremos: si el psicoanálisis parece defender la *disminución* del sacrificio pulsional por medio de un relajamiento de las prohibiciones sociales, y a la vez abogar por la aceptación de ese sacrificio, gracias a la sumisión del principio del placer al principio de realidad, no es porque crea en una acción "diplomática" inmediata entre las instancias que se enfrentan. El psicoanálisis espera todo del cambio de conciencia que procederá de una comprensión más amplia y más articulada de lo trágico humano, sin preocuparse por extraer apresuradamente las consecuencias éticas.

Freud no afirma, como lo hace Nietzsche, que el hombre es un "animal enfermo": pone de manifiesto que las situaciones humanas son ineluctablemente conflictivas. ¿Por qué? En primer lugar, el hombre es el único ser que tiene una *infancia* tan larga y que, por ese mismo motivo, permanece tanto tiempo en una situación de dependencia. Se ha dicho de las más diversas maneras que el hombre es "histórico"; Freud prefiere decir: el hombre es ante todo, es durante mucho tiempo, es todavía prehistórico, a causa de su *destino infantil*. Las grandes figuras –reales y fantásticas– del padre, de la madre, de los hermanos y hermanas, la crisis edípica, el temor a la castración, nada de todo eso podría tener sentido para un ser que no estuviera fundamentalmente cautivo de su infancia; dificultad para convertirse en adulto. ¿Sabemos acaso lo que sería un sentimiento adulto de culpabilidad?

Tragedia del destino infantil, tragedia también de la "repetición". Este elemento trágico de la repetición constituye la fuerza de todas las explicaciones

genéticas cuyo límite de principio hemos mencionado antes. No es por capricho de método, sino por respeto a la verdad, que Freud nos remite incansablemente *al comienzo*. La infancia no sería un destino si no hubiese algo que sin cesar lleva al hombre hacia atrás. Nadie fue más sensible que Freud a esta tragedia del retroceso y a sus múltiples formas: retorno de lo reprimido, tendencia de la libido a volver a posiciones superadas, dificultad del trabajo de duelo, y, en general, de la contracatexia de las energías ligadas, ausencia de movilidad libidinal. No hay que olvidar que las consideraciones sobre la pulsión de muerte nacieron, en buena medida, de esta reflexión sobre las tendencias a la repetición que Freud no dudó en vincular a la tendencia de lo orgánico a retornar a lo inorgánico: Tánatos conspira con el genio arcaizante de la psiquis.

Tragedia de las contradicciones de la libido: desde *Tres ensayos de teoría sexual*, sabemos que la energía de la libido no es simple, que no tiene ni unidad de objeto, ni unidad de finalidad, que siempre puede desintegrarse y tomar el camino de las perversiones y de las regresiones: la progresiva complejidad del esquema freudiano de las pulsiones –la distinción entre la libido del yo y la libido objetal, la reinterpretación del sadismo y del masoquismo luego de la introducción de la pulsión de muerte– no puede sino reforzar ese sentimiento del carácter *errante* del deseo humano. La dificultad de vivir es, por lo tanto, también –y, quizás, sobre todo– la dificultar de amar, de lograr una vida amorosa.

Esto no es todo: todas estas motivaciones suponen que el psicoanálisis no habría hecho otra cosa que desocultar lo sexual. Pero, si el psicoanálisis se propone, más que explorar el fundamento pulsional del hombre, reconocer las "resistencias" de la conciencia a este desocultamiento, desenmascarar las justificaciones y las racionalizaciones por las cuales estas "resistencias" se expresan; si además es cierto que estas "resistencias" pertenecen a la misma red que las prohibiciones y las identificaciones que constituyen la temática del superyó, entonces no es exagerado decir que lo trágico tiene dos focos y no uno solo: del lado del ello y del lado del superyó. Por ese motivo, a la dificultad de hacerse adulto y a la dificultad de amar, se suma la de conocerse y juzgarse de manera verídica. De este modo, la tarea de veracidad nos es propuesta en el punto central de la dificultad de vivir. En la historia de Edipo, la verdadera tragedia no es haber matado, sin haberlo querido, a su padre y haberse casado con su madre; *eso* tuvo lugar en el pasado; es su destino pasado; lo trágico es que el hombre que él ha maldecido por el crimen de otro, es *él mismo*, y que debe reconocerlo. La sabiduría sería reconocerse y dejar de maldecirse. Sin embargo, el viejo Sófocles, al escribir *Edipo en Colona*, sabía que Edipo, aún ya viejo, no había acabado con la "Cólera" contra sí mismo.

Se comprende ahora por qué es vano pedir al psicoanálisis una ética inmediata sin haber cambiado previamente su conciencia: el hombre es un ser mal acusado.

Probablemente aquí sea donde más cerca está Freud de Nietzsche: es la acusación lo que hay que acusar. Por otra parte, Hegel, criticando la "visión moral del mundo" en la *Fenomenología del espíritu*, lo había dicho antes que Nietzsche: la conciencia que juzga es denigrante e hipócrita; es necesario que se reconozca su propia finitud, su *igualdad* con la conciencia juzgada, para que la "remisión de los pecados" sea posible como saber de sí reconciliador. Sin embargo, Freud no acusa a la acusación. La comprende; y al comprenderla, hace *pública* su estructura y su estratagema. En esta dirección está la posibilidad de una ética auténtica, donde la crueldad del superyó cedería a la severidad del amor. Pero, previamente, es necesario aprender ampliamente que la catarsis del deseo no es nada sin la de la conciencia que juzga.

No es todo lo que hay que aprender *antes* de llegar a la ética; no hemos agotado esta instrucción previa a la ética.

En efecto, es posible reinterpretar, a la luz de estas observaciones sobre lo doblemente trágico del ello y el superyó, todo lo que antes hemos dicho sobre la cultura.

Hemos visto el lugar que ocupan las nociones de "ilusión", de "satisfacción sustituida", de "seducción". Estas nociones también pertenecen al ciclo trágico, cuyos focos de proliferación acabamos de identificar. En efecto, la cultura está hecha de todos los procedimientos por los cuales el hombre escapa, de modo imaginario, a la situación sin salida de deseos que no pueden ser suprimidos ni satisfechos. Entre la satisfacción y la supresión se abre la vía –difícil– de la *sublimación*. Pero, porque el hombre ya no puede ser animal y tampoco ser divino, entra en esta situación inextricable. Entonces crea "delirio y sueños", como el héroe de la *Gradiva de Jensen*. También crea obras de arte y dioses. La gran función fabuladora, que Bergson atribuye a la disciplina de las sociedades cerradas, Freud la refiere a esta táctica de elusión e ilusión que el hombre elabora, no sólo *por encima* de sus renuncias, sino con la materia misma de sus renuncias. Es una idea muy profunda: dado que el principio de realidad se interpone en el camino al principio del placer, sólo queda que el hombre "cultive" el arte de la *sustitución* de goce. Nos complacemos en repetir que el hombre es un ser que puede *sublimar*. Pero la *sublimación* no resuelve lo trágico, le hace recobrar actualidad: a su vez, el consuelo –es decir, la reconciliación con los sacrificios inevitables y el arte de soportar los sufrimientos que el cuerpo, el mundo y otros nos infligen– nunca es inofensivo. El parentesco de la "ilusión" religiosa con la neurosis obsesiva está ahí para atestiguar que el hombre sólo sale de la

esfera de los instintos y se "eleva" –¡se sublima!– para reencontrar, bajo una forma más insidiosa, en los disfraces más retorcidos, la tragedia misma de la infancia, en la cual hemos reconocido la primera tragedia. Sólo el arte parece sin peligros. Al menos así Freud lo da a entender, sin duda porque sólo conoció sus formas idealizantes, su poder de *amortiguar* las fuerzas tenebrosas por un tierno encantamiento. No parece haber sospechado su vehemencia, su poder de contestación, de exploración, de horadación subterránea y de explosión escandalosa. Es por ese motivo que el arte parece ser la única potencia que Freud haya protegido de su sospecha. En realidad, la "sublimación" abre un nuevo ciclo de contradicciones y peligros. Pero ¿no es acaso el equívoco fundamental de la imaginación el servir a dos amos a la vez, al Engaño y a la Realidad? Al engaño, porque engaña a Eros con sus fantasías (como se dice que se engaña al hambre); a la realidad, puesto que acostumbra el ojo a la Necesidad.

Por último, el *conocimiento lúcido* del carácter necesario de los conflictos constituye, si no la última palabra, al menos la primera palabra de una sabiduría que habría incorporado la instrucción del psicoanálisis. En este punto, Freud no sólo renovó las fuentes de lo trágico, sino también el "saber-trágico" mismo, en tanto éste es reconciliación con lo inevitable. No es casual que, para decir lo esencial, Freud –el naturalista, el determinista, el científico, el heredero de las Luces– se haya expresado cada vez en el lenguaje de los mitos trágicos: Edipo y Narciso, Eros, Ananké y Tánatos. Es ese saber trágico el que habría que poder asimilar para alcanzar el umbral de una nueva ética, que renunciaríamos a derivar de la obra de Freud por una inferencia inmediata, sino que habría sido largamente preparada por la instrucción profundamente no-ética del psicoanálisis. La toma de conciencia que el psicoanálisis ofrece al hombre moderno es difícil, es dolorosa, a causa de la humillación narcisista que inflige: pero, a ese precio, se aproxima a la reconciliación cuya ley fue pronunciada por Esquilo: τῷ πάθει μάθος "por el sufrir, el comprender" (*Agamenón*, verso 177).

Más acá de esta reconciliación, la crítica esbozada en primer lugar y la repetición interior que hemos llevado a cabo deben ser conducidas conjuntamente y de frente. Una reflexión sobre los límites de la interpretación freudiana queda en *suspenso*, así como también queda en suspenso la significación profunda de esta importante subversión de la conciencia de sí inaugurada por Marx, Nietzsche y Freud.

Una interpretación filosófica de Freud

Argumento

Es importante distinguir las dos actitudes que un filósofo puede adoptar con respecto a la obra escrita de Freud: "la lectura" y "una interpretación filosófica". La lectura de Freud es un trabajo de historiador de la filosofía: no plantea problemas diferentes de los que presenta la lectura de Platón, Descartes o Kant, y puede aspirar a la misma clase de objetividad. Una interpretación filosófica es un trabajo de filósofo: presupone una lectura que aspira a la objetividad, pero toma posición con respecto a la obra. Agrega a la reconstitución arquitectónica de esta obra un nuevo desarrollo en otro discurso, el del filósofo que piensa a partir de Freud, es decir, después de él, con él y contra él. "Una" interpretación filosófica de Freud es lo que aquí proponemos para la discusión.

1. La lectura presupuesta aquí entiende el discurso freudiano como un discurso mixto que articula cuestiones de sentido (sentido del sueño, del síntoma, de la cultura, etcétera) y cuestiones de fuerza (catexia, balance económico, conflicto, represión, etcétera) Admitimos aquí que este discurso mixto no es un discurso equívoco, sino que se adecua a la realidad de la cual quiere dar cuenta, a saber, el vínculo del sentido y de la fuerza en una semántica del deseo. Esta lectura hace justicia a los aspectos más realistas y más naturalistas de la teoría freudiana, sin dejar de tratar jamás las "pulsiones", "el inconsciente", el "ello" como significados descifrados en sus efectos de sentido.
2. La pregunta que da origen a la siguiente interpretación es ésta: ¿puede una filosofía reflexiva dar cuenta de la experiencia y de la teoría analíticas? Admito aquí que el *Yo pienso, yo soy* es el fundamento de toda proposición sensata sobre el hombre. Si esto es verdad, es posible comprender a Freud acuñando el concepto de arqueología del sujeto. Este concepto define el lugar filosófico del discurso analítico. No es un concepto de Freud; lo creo a fin de comprenderme a mí mismo al comprender a Freud: el psicoanálisis constituye una arqueología en la reflexión y para la reflexión.

   Pero ¿de qué sujeto?

La lectura de Freud es al mismo tiempo la crisis de la filosofía del sujeto; impone el desasimiento del sujeto en la forma en que, en un principio, se presenta a sí mismo, a título de conciencia. Esta lectura concibe la conciencia no como un dato, sino como un problema y una tarea. El *Cogito* verdadero debe ser conquistado sobre todos los falsos *Cogito* que lo enmascaran.

Así es como la lectura de Freud se convierte en una aventura de la reflexión.

3. La pregunta que sigue es ésta: ¿puede un sujeto tener una arqueología sin tener una teleología? Dicha pregunta no existe sin la precedente; no es planteada por Freud, sino por el pensamiento reflexivo, que dice: sólo tiene *arjé* un sujeto que tiene un *telos*, pues la apropiación de un sentido constituido detrás de mí supone el movimiento de un sujeto lanzado hacia delante de sí por una serie de "figuras" (a la manera de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel), en la que cada figura halla su sentido en las siguientes.

Esta dialéctica de la arqueología y de la teleología permite reinterpretar algunos conceptos freudianos, como la sublimación y la identificación, que, en mi opinión, carecen de estatuto satisfactorio en la sistemática freudiana.

Por último, esta dialéctica es el suelo filosófico sobre el cual puede ser establecida la complementariedad de las hermenéuticas rivales del arte, de la moral y de la religión. Fuera de esta dialéctica, estas interpretaciones se enfrentan sin arbitraje posible o se yuxtaponen en perezosos eclecticismos que son la caricatura del pensamiento.

Exposición

No voy a convertir esta sesión en una defensa para un libro; propongo más bien una libre reflexión sobre sus dificultades.

De entrada se plantean dos preguntas:

1. ¿Se puede distinguir –como propongo– *la* lectura de Freud de *una* interpretación filosófica de Freud?
2. ¿Tenemos derecho a dar una interpretación filosófica que consista –como reconozco en mi argumento– en retomar su obra en otro discurso, sobre todo si ese discurso es el de la filosofía reflexiva?

A la primera pregunta, respondo en general y en particular. De manera general, respondo que la historia de la filosofía y la filosofía (o, como suele decirse en términos enojosos: la filosofía general) son dos actividades filosóficas distintas.

En lo que concierne a la historia de la filosofía, creo que entre los historiadores de la filosofía se ha establecido un consenso tácito y expreso acerca del tipo de objetividad que puede ser alcanzada en esta disciplina. Es posible comprender un autor por sí mismo sin por eso deformarlo ni repetirlo. He empleado un término de M. Gueroult: me refiero a la reconstitución arquitectónica de una obra. No obstante, creo que los demás historiadores –aun cuando hablen, en un sentido más bergsoniano, de intuición filosófica– admiten que no es posible coincidir con una obra. A lo sumo, se la puede retomar a partir de una constelación de temas que la intuición proporciona, y sobre todo a partir de una red de articulaciones que, en cierto modo, constituyen la subestructura, su armazón subyacente. Por esa razón, no se repite: se reconstruye. Pero, por otro lado, no se falsifica la obra estudiada si se llega a producir, a falta de un doble de la obra –que, además, sería inútil–, un homólogo, es decir, en el sentido propio de la palabra, un objeto vicario que presente la misma configuración que la obra. Así, por un lado, hablo de objetividad en el sentido negativo de no-subjetividad, dado que el filósofo pone entre paréntesis sus propias convicciones, sus propios posicionamientos y, ante todo, su manera propia de comenzar, de atacar y de disponer estratégicamente su pensamiento; por otro lado, hablo de objetividad en un sentido positivo, dado que su lectura está sometida a lo que desea y quiere decir la obra misma, la cual sigue siendo el *quid* que rige su lectura.

Entonces, declaro que Freud puede ser leído como nuestros colegas y nuestros maestros leen a Platón, Descartes y Kant. Reconozco que ésta es una primera apuesta que no está ganada de ante mano: la referencia de la doctrina a una experiencia que exige aprendizaje y competencia, que es un oficio e, incluso, una técnica; esa referencia ¿acaso no coloca a Freud al margen de los pensadores y filósofos previamente citados? Sigo pensando que la objeción no es irrebatible, que la lectura de Freud no plantea un problema diferente del que puede plantear la lectura de Platón, de Descartes o de Kant, y que puede aspirar al mismo tipo de objetividad. ¿Por qué? En primer lugar, porque Freud escribió una obra que no se dirige únicamente a sus alumnos, colegas o pacientes, sino a todos nosotros: al dar conferencias, al publicar libros, Freud aceptó ser situado por sus lectores y sus auditores en el mismo campo de discusión que los filósofos. Él fue quien asumió el riesgo, no fui yo. No obstante, este argumento sigue siendo demasiado contingente, sigue estando demasiado ligado a las vicisitudes de la comunicación. Sostengo que lo que aparece en la relación analítica no es radicalmente diferente de lo que el no-analizado puede comprender. Digo bien: comprender, y no vivir, pues ninguna inteligencia libresca podrá jamás ser el sustituto de la marcha efectiva de un psicoanálisis. No obstante, el sentido de lo

vivido en un análisis es esencialmente comunicable; porque es comunicable, la experiencia analítica puede ser transpuesta por la doctrina al plano de la teoría, por medio de conceptos descriptivos que implican un segundo nivel conceptual. Así como en el teatro puedo comprender situaciones, sentimientos y conductas que no he vivido, así puedo comprender, en un modo de simpatía intelectiva, lo que significa una experiencia que no he tenido. Por esa razón, a pesar de los graves malentendidos que no subestimo, es posible para un filósofo comprender, como filósofo, la teoría psicoanalítica e, incluso, parcialmente, la experiencia psicoanalítica. ¿Agregaré un argumento más decisivo aún? Freud fue quien vino a nuestro terreno. ¿Cómo? Y bien, porque el objeto de su investigación no es, como podría afirmase precipitadamente, el deseo humano, el deseo *(Wunsch)*, la libido, la pulsión, el Eros (todos estos términos tienen un sentido contextual preciso); es el deseo en una relación más o menos conflictiva con el mundo de la cultura, con un padre y una madre, con autoridades, con los imperativos y las prohibiciones, con obras de arte, con objetivos sociales y con ídolos. Por eso, cuando Freud escribe sobre el arte, la moral y la religión, no extiende *après coup* a la realidad cultural una ciencia y una práctica que habrían hallado primero su lugar determinado en la biología humana o en la psicofisiología. Desde un principio, su ciencia y su práctica se localizan en el punto de articulación del deseo y de la cultura. Ya se considere *La interpretación de los sueños*, o bien los *Tres ensayos de teoría sexual* –para abordar sólo dos de sus primeras obras–, el plano pulsional se investiga en su relación con una "censura", con "barreras", "prohibiciones" e "ideales". La figura nuclear del padre, en el episodio edípico, sólo es el centro de gravitación de este sistema. Por esa razón, en la primera y, luego, en la segunda tópica, nos enfrentamos de entrada a una pluralidad de "lugares" y de "papeles", en los cuales el inconsciente se opone polarizadamente al consciente y al preconsciente, donde el Ello se enmarca de inmediato en una relación dialéctica con el yo y el superyó. Ésta es la misma dialéctica de la situación que el psicoanálisis explora, a saber, la del vínculo del deseo y de la cultura. Éste es el motivo por el cual decía que Freud vino a nuestro terreno: pues, aun cuando nos hable de pulsión, lo hace en y a partir de un plano de expresión, en y a partir de ciertos efectos de sentido que se dan a descifrar y que pueden ser tratados como textos: textos oníricos o textos sintomáticos. Sí, textos que sobrevienen en la red de las comunicaciones, de los intercambios de signos. Precisamente, en ese medio sígnico se desarrolla la experiencia analítica, en la medida en que es una obra de palabra, un duelo de palabra y escucha, una complicidad de palabra y silencio. Esta pertenencia, tanto de la experiencia analítica como de la doctrina freudiana, al orden de los signos es lo que legitima fundamentalmente, no sólo la comunicabilidad de la experiencia

analítica, sino, en última instancia, su carácter homogéneo a la totalidad de la experiencia humana que la filosofía se propone reflexionar y comprender.

Éstos son los presupuestos que han guiado mi decisión de leer a Freud del mismo modo que leo a los otros filósofos.

En cuanto a esa lectura, no diré casi nada de ella aquí, pues elegí hablar, ante la Sociedad de Filosofía, de la interpretación filosófica que yo propongo de dicha obra; únicamente comentaré aquello que denominé reconstitución arquitectónica, y daré un giro deliberadamente más sistemático que en el libro.

Me parece que la obra de Freud puede repartirse en tres grandes bloques, cada uno de los cuales posee una arquitectura propia. Estos bloques pueden ser considerados como tres niveles conceptuales que tienen su expresión más acabada en estados de sistema que pueden ser encadenados diacrónicamente. La primera red está constituida por la interpretación del sueño y del síntoma neurótico, y culmina en los escritos de *Metapsicología,* en el estado de sistema conocido con el nombre de primera tópica (la serie yo, ello, superyó constituye más bien, en términos de Lagache, una personología). El segundo gran bloque de hechos y de nociones, que constituye la segunda red teórica, contiene la interpretación de la cultura: obras de arte, ideales e ídolos. Esta segunda red procede de la precedente, dado que ésta ya contenía la dialéctica del deseo y de la cultura. Pero, al aplicar el modelo onírico del cumplimiento del deseo a todos los efectos de sentido que se pueden encontrar en la vida de la cultura, nos vemos llevados a reformar profundamente el equilibrio alcanzado en los escritos de *Metapsicología.* El resultado de esta modificación es un segundo estado de sistema, que se expresa en la secuencia yo, ello, superyó. No reemplaza a la primera secuencia, sino que se le superpone. El tercer gran bloque de hechos y de nociones, que constituye la tercera red teórica, procede de las modificaciones impuestas por la introducción de las pulsiones de muerte en el edificio anterior. Esta modificación afecta a los cimientos de la existencia, pues se trata de una redistribución de las fuerzas en función de la polaridad Eros-Tánatos. Pero, como la relación entre pulsión y cultura sigue siendo el gran hilo conductor, esta modificación en la base implica también una modificación en la cima. En efecto, la entrada en escena de la pulsión de muerte da lugar a la reinterpretación más importante de la cultura, aquella que se expresa en *El malestar en la cultura.* En la culpabilidad, en el malestar del civilizado, en el clamor de la guerra, la muda pulsión llega a gritar.

Ésta es, en líneas generales, la arquitectónica del freudismo.

Como vemos, hay un desarrollo, pero éste es comprensible sólo si se procede de estado de sistema en estado de sistema. Se percibe, entonces, una línea coherente que se despliega desde una representación mecanicista del aparato

psíquico hacia una dramaturgia romántica de la vida y de la muerte. Pero este movimiento no es incoherente; procede por modificaciones sucesivas de estructuras. Y esta serie de modificaciones se produce en el interior de un medio homogéneo, a saber, los efectos de sentido del deseo. Ese medio homogéneo de todas las reestructuraciones freudianas es lo que denominé *semántica del deseo*.

No obstante, quiero llegar al objeto principal de este trabajo: *una* interpretación filosófica de Freud. Lo abordaré partiendo de la segunda objeción que puede hacérsele a una empresa como ésta. ¿No es posible, acaso, recusar legítimamente toda tentativa de retomar una obra como la de Freud en *otro* discurso? Se dirá que la obra de Freud es una totalidad que se basta a sí misma; que se la falsea si se la coloca en un campo de pensamiento distinto de aquel que ella misma engendra. Este argumento tiene una fuerza considerable. Sería válido para cualquier otro pensador: pero tiene una fuerza particular en el caso de Freud. Siempre es posible considerar la empresa filosófica que pretendiera integrarla como la suprema denegación, la más astuta de las resistencias. Es probable que esto sea cierto. No obstante, estimo que la objeción, aun cuando resulte triunfante, no soluciona el problema de una interpretación filosófica de Freud.

Dos clases de argumentos pueden esgrimirse contra el exclusivismo fanático de ciertos freudianos. En primer lugar, diré que es falso que Freud y el psicoanálisis nos proporcionen una totalidad. ¿Es necesario recordar todos los textos en los que Freud declara, sin ambigüedad posible, que únicamente iluminó un grupo de pulsiones, las que eran accesibles a su práctica, y que el dominio del yo en particular sólo fue explorado parcialmente por aquellas pulsiones del yo pertenecientes al mismo ciclo que la libido objetal? El psicoanálisis no es sino un rayo de luz entre otros, arrojado sobre la experiencia humana. Pero sobre todo –y este argumento fue tomado de la práctica analítica misma– debemos considerar la doctrina como una puesta en orden, a partir de conceptos construidos y encadenados coherentemente, de una experiencia muy particular: la experiencia analítica. Es preciso sostener esto con mucha firmeza: es en el marco de la relación analítica donde, en última instancia, la conceptualización freudiana se pone en juego, es decir, se reproduce y confirma a la vez. Ahora bien, hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que puede haber en todo nuestro psicoanálisis. Hace un momento dije que esa experiencia puede ser comprendida, que es homogénea a la experiencia humana en su totalidad. No obstante, puede serlo precisamente como una parte en un todo. La filosofía tiene vocación para arbitrar no sólo la pluralidad de las interpretaciones –como intentaré decirlo al concluir–, sino también la pluralidad de las experiencias.

Esto no es todo: no sólo la doctrina y la experiencia analítica son parciales, sino que, además, una y otra implican una discordancia, una falla, que recla-

ma interpretación filosófica. Pienso aquí en el desfasaje que existe entre el descubrimiento freudiano y la conceptualización puesta en práctica por el sistema. Sin duda, esto es cierto de cualquier obra. Recientemente, Eugen Fink dijo de Husserl: los conceptos con los cuales una teoría opera no están todos objetivados en el campo que la teoría tematiza. Así, una filosofía nueva se expresa en parte en el lenguaje de una filosofía anterior. Ésta es la fuente de malentendidos, sin duda, inevitables. En el caso de Freud, el desfasaje es manifiesto: su descubrimiento se da en el nivel de los efectos de sentido, pero sigue exponiéndolo en el lenguaje y en la conceptualización del energetismo de sus maestros de Viena y Berlín. Se podría objetar que esta discordancia reclama no un nuevo desarrollo filosófico, sino una clarificación de la gramática de nuestra lengua –como dirían los ingleses–, un reconocimiento de las reglas de este juego del lenguaje. Sin embargo, esta anomalía del discurso freudiano requiere un tratamiento más radical. No se trata únicamente del desfasaje entre el descubrimiento y el vocabulario disponibles. Esta anomalía del discurso freudiano obedece a la naturaleza misma de las cosas: si es cierto que el psicoanálisis se sitúa en la flexión del deseo y de la cultura, se puede esperar que opere con nociones pertenecientes a dos planos de coherencia diferentes, a dos universos de discurso: el plano de la fuerza y el del sentido. Lenguaje de la fuerza: éste es todo el vocabulario que designa la dinámica de los conflictos, cuyo término más conocido y mejor estudiado en sus mecanismos es el de "represión". Pero incluye, además, todo el vocabulario económico: catexia, retiro de catexia, sobrecatexia, etcétera.

Lenguaje del sentido: es decir, todo el vocabulario que concierne a lo absurdo o a la significancia de los síntomas, los pensamientos del sueño, su sobredeterminación, los juegos de palabras que se encuentran en él; son las relaciones de sentido a sentido que desimplicamos en la interpretación: entre sentido aparente y sentido oculto existe una relación equivalente a la de un texto ininteligible con un texto inteligible. Estas relaciones de sentido están enlazadas con las relaciones de fuerza: todo el "trabajo del sueño" se enuncia en ese discurso mixto: las relaciones de fuerza se anuncian y se disimulan en relaciones de sentido al tiempo que las relaciones de sentido expresan y representan las relaciones de fuerza. En mi opinión, este discurso mixto no es un discurso equívoco, quiero decir por defecto de clarificación; no es una *category mistake*. Este discurso persigue de cerca la realidad misma que la lectura de Freud ha revelado, y que hemos denominado la semántica del deseo. Todos los filósofos que reflexionaron sobre las relaciones del deseo y del sentido hallaron este problema: desde Platón, quien desdobla la jerarquía de las ideas por una jerarquía del amor; pasando por Spinoza, quien vincula los grados de claridad de la idea a los gra-

dos de afirmación y de acción del *conatus*. También en Leibniz, los grados de apetición de la mónada y los de su percepción son correlativos: "La acción del principio interno que realiza el cambio o el pase de una percepción a otra puede llamarse *Apetición*" (*Monadología,* § 15). Por lo tanto, Freud puede ser reubicado en una trayectoria conocida. Pero, al mismo tiempo, se impone una interpretación: la lectura nos conduce a un punto crítico, aquel "en el cual se comprende que la energética pasa por una hermenéutica, y que la hermenéutica descubre una energética. Ese punto es aquel en el que la posición del deseo se anuncia en y por un proceso de simbolización" (1965: 75).

Por otra parte, es aquello que distingue el concepto psicológico de pulsión del concepto psicofisiológico de instinto: la pulsión sólo es accesible en sus derivados psíquicos, en sus efectos de sentido o, más precisamente, en las distorsiones del sentido. Y porque la pulsión adviene al lenguaje por medio de su representante psíquico es posible interpretar el deseo, aunque éste, como tal, permanece indecible. No obstante, si este discurso mixto impide al psicoanálisis caer del lado las ciencias de la naturaleza, le impide igualmente volcarse del lado de la semiología: en psicoanálisis, las leyes del sentido no pueden ser reducidas a las de la lingüística originada en Ferdinand de Saussure, en Hjelmslev o en Jakobson. La ambigüedad de la relación que el deseo mantiene con el lenguaje es irreductible. De manera que –como expresó a la perfección Emile Benveniste– el simbolismo del inconsciente no es un fenómeno lingüístico *stricto sensu*: es común a diversas culturas que no poseen acepción de lengua, presenta fenómenos tales como desplazamiento y condensación, que operan en el nivel de la imagen y no en el nivel de la articulación fonémica o semántica. En la terminología de Benveniste, los mecanismos del sueño se presentarán, alternativamente, como infra o supralingüísticos. Por nuestra parte, diremos que manifiestan la confusión de lo infra y de lo supralingüístico. Son de orden infralingüístico en el sentido de que señalan la distorsión de la función distintiva de la lengua; son de orden supralingüístico si se considera que el sueño, según el comentario del mismo Freud, tiene un verdadero parentesco con grandes unidades del discurso tales como proverbios, refranes, folklore, mitos. Desde este punto de vista, la comparación debe instituirse más bien en el plano de la retórica, con sus metáforas, sus metonimias, sus sinécdoques, sus eufemismos, sus alusiones, sus antífrasis, sus lítotes. Ahora bien, la retórica no concierne a fenómenos de lengua, sino a procedimientos de la subjetividad manifestados en el discurso (1965: 388). Por otra parte, Freud empleó continuamente el término *Vorstellung* –representación– para designar el efecto de sentido en el que la pulsión se delega. Para Freud, las *Dingvorstellungen* –las "representaciones-cosa"– sirven de modelos a las *Wortvorstellungen* –las "representaciones-pa-

labra"–. Las palabras son tratadas como cosas, y no a la inversa. Al respecto, cito ciertos textos decisivos de Freud en la nota 69 de la página 387 de mi libro.

Así, el representante de la pulsión está en el centro del problema: no es biológico ni semiótico. Delegado por la pulsión y prometido al lenguaje, sólo revela la pulsión en sus derivados, y sólo accede al lenguaje por las retorcidas combinaciones de la "catexia de cosas", más acá de las representaciones verbales. En consecuencia, es preciso invocar un tipo irreductible de relaciones entre significantes y significados. Esos signos, esos efectos de sentido, tienen vocación de lenguaje, pero no son, en su textura específica, del orden del lenguaje. Eso es lo que Freud señala con la palabra *Vorstellung*, representación; y eso mismo es lo que, justamente, mantiene el orden de la fantasía *[fantasme]* diferenciado del orden de la palabra. Ya lo decía Leibniz, en el texto que hace unos instantes cité, aunque truncado: "La acción del principio interno que produce el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse *Apetición*: es cierto que el apetito no puede alcanzar siempre y por entero toda la percepción a la que tiende, más siempre consigue algo de ella, y alcanza percepciones nuevas" (*Monadología*, §15).

Y bien, aquí estamos, con la transposición leibniziana del problema freudiano de la libido y del símbolo, en el umbral del problema filosófico.

No afirmo que una sola filosofía sea capaz de proveer la estructura de recepción en la cual la relación de la fuerza y el sentido pueda ser explicitada. Creo que se puede decir: *la* lectura de Freud; pero únicamente se puede decir: *una* interpretación filosófica de Freud. La que yo propongo se relaciona con la filosofía reflexiva; está emparentada con la filosofía de Jean Nabert, a quien hace tiempo dediqué la *Simbólica del mal*. En Nabert encontré la formulación más precisa de la relación entre el deseo de ser y los signos en los cuales ese deseo se expresa, se proyecta y se explicita: con Nabert, sostengo firmemente que comprender es inseparable de comprenderse, que el universo simbólico es el medio de la autoexplicación; esto quiere decir, por una parte: ya no hay problema de sentido si los signos no constituyen el medio, el ambiente y el *medium*, gracias al cual un existente humano intenta situarse, proyectarse y comprenderse; por otra parte, en sentido inverso: no hay aprehensión directa de sí por sí mismo, no hay apercepción interior, apropiación de mi deseo de existir por la vía corta de la conciencia, sino únicamente por la vía larga de la interpretación de los signos. En suma, mi hipótesis de trabajo filosófico es la reflexión concreta, es decir, el *Cogito* mediatizado por todo el universo de los signos.

No disimulo que esta hipótesis de trabajo no procede de la lectura de Freud; la lectura de Freud la encuentra sólo a título de problema; la encuentra exactamente en ese punto donde Freud también es la cuestión del sujeto. En efecto,

¿cómo enunciar la secuencia Ics, Pcs, Cs, y la secuencia yo, ello, superyó, sin plantear la pregunta por el sujeto? ¿Y cómo plantear la pregunta por el deseo y el sentido sin preguntarse al mismo tiempo: deseo de quién, sentido para quién? Pero, si bien el psicoanálisis implica problemáticamente la cuestión del sujeto, no la plantea temáticamente: y mucho menos plantea al sujeto de manera apodíctica. Ahora bien, ese acto por el cual el sujeto se plantea, sólo puede ser engendrado por sí mismo. Es el juicio tético de Fichte; en ese juicio, la existencia se plantea como pensamiento y el pensamiento, como existencia; yo pienso, yo soy. Con respecto a este planteo, a esta proposición apodíctica, todos los "lugares" de la primera tópica y los "papeles" de la segunda secuencia freudiana son objetivaciones. Toda la cuestión consistirá precisamente en justificar, en legitimar esas objetivaciones, como el camino obligado hacia un *Cogito* menos abstracto, como la vía necesaria para la reflexión concreta.

Así, quiero subrayar que hay una *diferencia* entre la implicación problemática de la cuestión del sujeto en el psicoanálisis y el planteo apodíctico del sujeto en la filosofía reflexiva. Es esta diferencia la que produce la distancia entre la lectura de Freud y una interpretación filosófica de Freud.

Era necesario reconocer claramente esta diferencia, para disipar dos clases de malentendidos, procedentes, unos y otros, de una confusión entre lectura e interpretación filosófica.

No se me puede reprochar mezclar la filosofía reflexiva con Freud, puesto que desarrollo la lectura de Freud sin jamás producir el *Cogito*. Platón hubiese dicho que la lectura de Freud reposa sobre un *hypothéton*: ese *hypothéton* es aquello que hemos denominado relación entre deseo y sentido, semántica del deseo. Para los psicoanalistas es un *ti ikanon*, un "algo suficiente" –comprendamos bien: "suficiente" para la comprensión de todo lo que sucede en ese campo de experiencia y de teoría. Al constituir la cuestión del sujeto a partir de la posición: *yo pienso, yo soy*, la filosofía requiere la condición de la condición, y se dirige hacia el *anhypothéton* de este *hypothéton*. Por ende, no deben mezclarse las objeciones que pueden hacerse a la lectura de Freud con aquellas que se le pueden hacer a mi interpretación filosófica.

Se genera un segundo malentendido si se salta por encima de este momento filosófico, si se omite el acto filosófico inicial, a efectos de remitirse directamente a las consecuencias más lejanas de esa elección filosófica. Es lo que sucede al apropiarse de las consideraciones finales sobre la fe y la religión, y al ponerlas en cortocircuito con la crítica freudiana de la religión. No se puede proceder de esa manera: hay una progresión obligada en la serie de pasos que planteo: *planteo del sujeto, recuperación del psicoanálisis como arqueología del sujeto, puesta en cuestión dialéctica de una arqueología y de una teleología, irrupción vertical del Total-*

mente-Otro como el *alpha* y el *omega* en la doble cuestión de la arqueología y de la teleología. Por cierto, se pueden separar estas tesis, las cuales, en efecto, aparecieron en otro orden y en otro lugar en otras filosofías. Pero la filosofía no es un rompecabezas de ideas, un montón de temas dispersos, que podrían ser puestos en un orden cualquiera. La manera como la filosofía procede y encadena es la única pertinente; su arquitectura rige su temática. Por esa razón, mis "ideas" sobre la religión y la fe importan menos, filosóficamente, que la manera como se articulan con la dialéctica de la arqueología y de la teleología. A su vez, esta dialéctica es válida en la medida en que articule en su interior la reflexión concreta; y esta reflexión concreta, finalmente, sólo tiene sentido en la medida en que logre retomar la cuestión freudiana del inconsciente, el ello, la pulsión y el sentido en la promoción del sujeto de la reflexión.

Allí es, pues, donde hay que situarse, porque ése es el punto de apoyo que sostiene todo: allí es donde esta misma interpretación se sostiene o cae.

Quisiera explicarme ahora sobre este nuevo desarrollo reflexivo de los conceptos freudianos.

Mi pregunta es la siguiente: ¿qué le sucede a una filosofía de la reflexión cuando se deja instruir por Freud?

Esta pregunta tiene un derecho y un revés. Al derecho, significa: ¿cómo se inscribe el discurso mixto de Freud sobre el deseo en una filosofía reflexiva? Pero, he aquí el revés: ¿qué le acontece al sujeto de la reflexión cuando se toma en serio las astucias de la conciencia, cuando la conciencia es descubierta como falsa conciencia que dice algo distinto de lo que dice y cree decir? Este derecho y este revés son tan inseparables como los de una moneda o una tela. Pues, al mismo tiempo que digo que el lugar filosófico del discurso analítico se define por el concepto de arqueología del sujeto, también digo que después de Freud, ya no es posible establecer la filosofía del sujeto como filosofía de la conciencia; reflexión y conciencia ya no coinciden. Hay que perder la conciencia para hallar al sujeto. El sujeto ya no es el que se cree; lo apodíctico del *Cogito* no puede ser confirmado sin que, al mismo tiempo, sea reconocida la inadecuación de la conciencia. Al igual que el sentido de la cosa –aunque por otros motivos–, el sentido de mi propia existencia también se supone o presume. Es posible, entonces, repetir el freudismo, hacer de él una repetición reflexiva, que sea al mismo tiempo una aventura de la reflexión. Denominé desasimiento o desprendimiento a aquel movimiento que me impone la sistemática freudiana; es la necesidad de ese desasimiento lo que justifica al naturalismo freudiano. Asumo lo más chocante, lo más filosóficamente insoportable del realismo freudiano de las "localidades" psíquicas; adopto su decidida antifenomenología, adop-

to su energética y su económica como los instrumentos de un proceso intentado contra el *Cogito* ilusorio, que ocupa primero el lugar del acto fundador del *Yo pienso, yo soy.* En suma, utilizo el psicoanálisis como Descartes usaba los argumentos escépticos contra el dogmatismo de la cosa. Pero, esta vez, es contra el *Cogito* mismo o, más bien, es en el seno del *Cogito* donde el psicoanálisis produce la escisión en lo apodíctico del yo, de las ilusiones de la conciencia y de las pretensiones del yo. En un ensayo de 1917, Freud habla del psicoanálisis como de una herida y una humillación al narcisismo, como a su manera fueron –según él– los descubrimientos de Copérnico y de Darwin, que descentraron al mundo y a la vida con respecto a la pretensión de la conciencia. Del mismo modo, el psicoanálisis descentra la constitución del mundo fantasmático con respecto a la conciencia. Al término de este desasimiento, la conciencia ha cambiado de signo filosófico: ya no está dada; ya no hay "datos inmediatos de la conciencia"; es una tarea: la tarea de devenir-consciente. Ahí donde había *Bewusstsein*, ser-consciente, hay *Bewusstwerden*, devenir-consciente. Así, el aspecto energético y económico del freudismo es afirmado dos veces: se afirma una primera vez en la lectura misma de Freud, contra toda reducción semiológica, a fin de salvar la especificidad misma del psicoanálisis y de mantenerlo en la flexión de la fuerza y del sentido. Una segunda vez, en la interpretación filosófica, a fin de garantizar la autenticidad de la ascesis y del despojamiento que la reflexión debe atravesar para no dejar de ser auténtica. Simultáneamente, el enigma del discurso freudiano –enigma para una pura consideración epistemológica– se convierte en paradoja de la reflexión: recordemos que el enigma del discurso freudiano era el entrecruzamiento del lenguaje energético y del lenguaje hermenéutico. Transcripto en estilo reflexivo, esto nos da: realidad del ello, idealidad del sentido; realidad del desprendimiento, idealidad del sentido en el nuevo desarrollo; realidad del ello por regresión de los efectos de sentido que aparecen en el nivel consciente, hasta la pulsión, en el nivel inconsciente; idealidad del sentido en el movimiento de interpretación que inicia el devenir-consciente. Así es como la lectura de Freud se convierte en una aventura de la reflexión. Aquello que emerge de esta reflexión es un *Cogito* herido; un *Cogito* que se plantea, pero que no se posee; un *Cogito* que sólo comprende su verdad originaria en y por la confesión de inadecuación, de la ilusión, de la mentira de la conciencia actual.

La segunda etapa de la interpretación filosófica que propongo está signada por la dialéctica de la arqueología y de la teleología. Este avance de la reflexión propone algo nuevo: la polarización de la *arjé* y del *telos* en la reflexión. Llego a esto mediante una reconsideración de los aspectos temporales del freudismo.

Estos aspectos temporales están ligados, precisamente, al realismo freudiano del inconsciente y del ello; o mejor aún: se vinculan a la económica freudiana más que a su tópica. En efecto, hay en la posición del deseo una *anterioridad*, a la vez, filogenética, ontogenética, histórica y simbólica. El deseo es anterior, bajo todo punto de vista; está atento. El tema de la anterioridad es la obsesión del freudismo; y lo defenderé contra todos los culturalismos que intentaron cercenarle los dientes y las garras, reduciendo a las imperfecciones de nuestra actual relación con el medio ambiente el lado salvaje de nuestra existencia pulsional, ese deseo anterior que nos tira hacia atrás y que nos insinúa todos los retrasos de la afectividad en el plano de los vínculos familiares, en el plano fantasmático de la obra de arte, en el plano ético de la culpabilidad, en el plano religioso del temor al castigo y del deseo infantil de consuelo. Freud muestra su fuerza al hablar del inconsciente como *zeitlos*, como "intempestivo", es decir, como rebelde a la temporalización ligada al devenir-consciente. Es lo que llamo arqueología: arqueología restringida de la pulsión y del narcisismo; arqueología generalizada del superyó y de los ídolos; arqueología hiperbólica de la guerra de los gigantes, Eros y Tánatos. Pero es necesario ver que, en sí mismo, el concepto de arqueología es un concepto reflexivo; la arqueología es arqueología del sujeto: es aquello que Merleau-Ponty había visto y dicho bien en su introducción al libro del doctor Hesnard: *L'œuvre de Freud*.

Dado que el concepto de arqueología es un concepto filosófico –un concepto de filosofía reflexiva–, la articulación entre arqueología y teleología también es una articulación de la reflexión, en la reflexión. El pensamiento reflexivo dice que sólo tiene una *arjé* un sujeto que tiene un *telos*, pues la apropiación de un sentido constituido detrás de mí supone el movimiento de un sujeto arrojado hacia adelante de sí por una serie de "figuras", en la que cada una de ellas halla su sentido en las siguientes.

Este nuevo avance del pensamiento plantea sin duda un problema; por eso propongo comentarlo mediante ciertas observaciones de carácter más problemático. En primer lugar, es muy cierto que el psicoanálisis es un análisis: es decir, según la expresión rigurosa de Freud, una descomposición regresiva. Según él, no hay psicosíntesis. Al menos, el psicoanálisis como tal no tiene síntesis alguna que proponer. Por ese motivo, la idea de una teleología del sujeto no es una idea freudiana, es una noción filosófica que el lector de Freud forma por cuenta y riesgo. No obstante, esta noción de teleología del sujeto no carece de apoyo en la obra del propio Freud. Encontró el equivalente, o el esbozo, en cierto número de experiencias y de conceptos teóricos que la práctica del análisis puso en su camino. Pero esas experiencias y esos conceptos no encuentran su lugar en el esquema freudiano del aparato psíquico. Por eso, quedan en el aire,

tal como intenté demostrar con respecto a los conceptos de *identificación* y de *sublimación*, para los cuales Freud dijo expresamente no haber hallado explicación satisfactoria.

Segunda observación: vinculé la idea de teleología del sujeto a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel; ese ejemplo no es obligatorio; es esclarecedor en la medida en que la teleología –o, para citar exactamente a Jean Hyppolite, la "dialéctica teleológica"– es allí la única ley de construcción de las figuras; también es esclarecedor en la medida en que la dialéctica de las figuras otorga su sentido filosófico a toda maduración psicológica, a todo crecimiento del hombre más allá de su infancia. La psicología pregunta: ¿de qué manera el hombre deja de ser niño? Y bien, deja de ser niño cuando se vuelve capaz de un cierto recorrido significante, que ha sido ilustrado por un cierto número de esplendores culturales, los cuales extraen su sentido de su disposición prospectiva. Por otra parte, el ejemplo de Hegel es esclarecedor en el sentido de que nos permite disociar teleología y finalidad, por lo menos en el sentido de las causas finales criticadas por Spinoza y por Bergson. Teleología no es finalidad: en la dialéctica teleológica, las figuras no son causas finales, sino significaciones que extraen su sentido del movimiento de totalización que las arrastra y las hace superarse hacia adelante. Por último, el ejemplo hegeliano es esclarecedor porque permite dar un contenido a la idea vacía del proyecto existencial, que seguiría siendo para sí mismo su propio proyecto y sólo se determinaría en lo arbitrario, en la desesperanza o, simplemente, en el más llano de los conformismos.

No obstante, si el ejemplo hegeliano es ejemplar, no es imperativo. Por mi parte, intenté esbozar un encadenamiento de las esferas de la cultura, del *tener* económico al *poder* político y al *valer* personal, cuyo contenido es bastante diferente, aunque la orientación general es la misma. En todo esto, lo que está en cuestión es el pasaje no a la conciencia, sino de la conciencia a la conciencia de sí. Lo que está en juego es el Sí o Espíritu.

No carece de importancia descubrir que la pretensión de la conciencia no se humilla menos en la dialéctica ascendente de las figuras del espíritu que en la descomposición regresiva de las fantasías del deseo. La reflexión concreta reside en ese doble desasimiento de nosotros mismos, en ese doble descentramiento del sentido. Pero sigue siendo la reflexión la que mantiene juntos regresión y progresión. Es en la reflexión donde se opera la relación entre aquello que Freud llama inconsciente y Hegel, espíritu; entre lo primordial y lo terminal, entre el destino y la historia.

Permítanme que me detenga aquí y que no penetre en el último círculo de la reflexión concreta. En el argumento, digo: "Esta dialéctica es el suelo filosófico sobre el cual puede establecerse la complementariedad de las hermenéuticas

rivales del arte, la moral y la religión". Intencionalmente no le dediqué un parágrafo particular a esta cuestión de las hermenéuticas rivales. La solución dialéctica que intento aplicar a este problema no tiene ninguna clase de autonomía en relación con lo que denominé la dialéctica de la progresión y de la regresión, de la teleología y de la arqueología. Se trata de aplicar un método filosófico determinado a un problema determinado, el de la constitución del símbolo, que he descrito como expresión de doble sentido. Lo he aplicado a los símbolos del arte, de la ética y de la religión; pero la razón de este método no reside en las esferas consideradas, ni en los objetos que le son propios; reside en la sobredeterminación del símbolo, la cual no se comprende fuera de la dialéctica de reflexión que propongo. Por esa razón, cualquier discusión que trate como un tema aislado mi doble interpretación de los símbolos religiosos, la retrotrae necesariamente a una filosofía del compromiso, que ya no aguijonea ninguna lucha. En esta terrible batalla por el sentido, nada ni nadie queda indemne: la "tímida" esperanza debe atravesar el desierto de la conducta del duelo. Por eso, me detengo en el umbral de la lucha de las interpretaciones; y me detengo haciéndome a mí mismo esta advertencia: fuera de la dialéctica de la arqueología y de la teleología, estas interpretaciones se enfrentan sin arbitraje posible o se yuxtaponen en perezosos eclecticismos que son la caricatura del pensamiento.

Técnica y no técnica en la interpretación

Hay una técnica del mito, dice Castelli,[1] y esa técnica es el aspecto último del proceso de desmitización: me preguntaba hasta qué punto un juicio como éste convenía al psicoanálisis, que Castelli parece incluir en "la iconoclasia de lo íntimo" (en sus observaciones sobre la técnica de lo diurno y de lo nocturno).

Voy a responder a las siguientes dos preguntas:

1. ¿En qué sentido el psicoanálisis es una técnica de lo nocturno?
2. ¿Hasta qué punto es una iconoclasia de lo íntimo?

El psicoanálisis como técnica de lo nocturno

La pregunta que nos hemos planteado es perfectamente legítima: el psicoanálisis es una técnica. Es una de las numerosas técnicas del mundo moderno. Todavía ignoramos su lugar exacto; sin duda, aún está en la búsqueda de ese lugar; pero una cosa es cierta: es una técnica. Procede de un ejercicio terapéutico que se constituye en un oficio. Es un oficio que se aprende y que se enseña, que requiere una didáctica y una deontología. El filósofo que intenta reconstituir el aparato total del psicoanálisis a partir de otra experiencia, lo aprende a sus expensas, como es el caso de la fenomenología husserliana. Sin duda, puede acercarse lo más posible al macizo psicoanalítico y escalar sus primeras pendientes con los conceptos de reducción fenomenológica, sentido y no-sentido, temporalidad e intersubjetividad. Hay un punto en que esta aproximación al psicoanálisis por la fenomenología fracasa. Y ese punto es precisamente todo aquello que se descubre en la situación analítica misma. Es en ese campo propio de la relación analítica donde el psicoanálisis es considerado como una técnica.

[1] En su introducción al Coloquio Internacional sobre *Técnica y Casuística*, el profesor Castelli relacionaba el tema central del coloquio con la cuestión que había dominado los precedentes encuentros anuales de Roma: la desmitificación como aspecto de la modernidad.

¿En qué sentido es una técnica? Partamos de la palabra misma: en un importante texto metodológico (*Gesammelte Werke:* XIII, 211), Freud distingue –para ligarlos de manera inseparable– tres términos: ***método*** de investigación, ***técnica*** de tratamiento, elaboración de un cuerpo de ***teoría***. El término "técnica" es tomado aquí en un sentido estrecho, en el sentido terapéutico que apunta a la cura. Esta palabra se distingue, entonces, del arte de interpretar, o hermenéutica, y de la explicación de los mecanismos, o metapsicología. Pero es importante para nuestro propósito mostrar cómo el psicoanálisis es, de cabo a rabo, praxis, que engloba el arte de interpretar y la teoría especulativa. Para plantear con toda su fuerza la cuestión de Castelli, consideraré la técnica no como uno de los tres aspectos que acaban de ser enumerados, sino como marca y referencia de la totalidad del ejercicio analítico.

Para que se comprenda, introduciré un concepto intermediario, el concepto fundamental de *trabajo*. En efecto, el ejercicio analítico es un trabajo, al que corresponde, en el analizado, otro trabajo, el de la toma de conciencia. A su vez, estas dos formas del trabajo, el del análisis y el del analizado, revelan el psiquismo en su conjunto como un trabajo. Trabajo del sueño, trabajo del duelo y, podríamos decir, trabajo de la neurosis; toda la metapsicología –su tópica y su económica– está destinada a dar cuenta, mediante metáforas energéticas, de esta función del trabajo.

Con este esquema, tenemos elementos suficientes para mostrar de qué manera método de investigación y teoría metapsicológica constituyen dos aspectos del psicoanálisis considerado como praxis.

Partamos del trabajo del analista.

¿Por qué el análisis es un trabajo? La respuesta constante de Freud es la siguiente: porque es una lucha contra resistencias. Por lo tanto, la idea clave es: las resistencias que se oponen al análisis son las mismas que están en el origen de la neurosis. Esta idea de que el análisis es una lucha contra resistencias es tan importante que Freud le atribuye retrospectivamente la causa de su separación de Breuer. Si Freud renunció a toda forma de método catártico, tomando aún algunas cosas de la hipnosis, fue porque ese procedimiento pretende obtener una anámnesis sin trabajo. Más aún, es la creciente comprensión del papel de la estrategia del análisis la que determina las rectificaciones ulteriores de la práctica analítica, producidas por los años 1905-1907. De tal manera, Freud escribe que el objetivo de la exploración analítica consiste menos en restituir el fondo pulsional y obtener el resurgimiento de lo abolido que en circunscribir las resistencias y liquidarlas.

¿Qué resulta de esto para la relación entre técnica y hermenéutica? Dos cosas: en primer lugar, el arte de interpretar debe ser considerado en sí mismo como una parte del arte de manejar las resistencias. Considerado desde el pun-

to de vista del ejercicio analítico, este arte de interpretar –que Freud, con mayor o menor fortuna, compara al arte de traducir, y que, de todos modos, es una especie de comprensión, de intelección, de producción de inteligibilidad– no es sino el segmento intelectual de un ejercicio, de una praxis. Al respecto, se puede consultar el importante artículo "Uso de la interpretación de sueños en el psicoanálisis", de 1912. Ahí, se observa que la preocupación por realizar una interpretación exhaustiva del sueño puede ser utilizada por las resistencias, a fin de retardar el desarrollo de la cura, como una trampa en la cual el analista puede caer. Por esa razón, Freud no ha cesado de repetir: esta lucha contra la resistencia es una lucha ardua. Para el enfermo, significa un costo de sinceridad, tiempo y dinero; para el médico, saber-hacer y dominio de sus propios afectos, si quiere poder entrar en la transferencia como referente de la demanda del enfermo, como aquel que no responde y conduce al adversario por los desfiladeros de la frustración.

Sin embargo, esta subordinación de la interpretación –en el sentido preciso de comprensión intelectual– a la *tekné*, a la práctica analítica, posee un segundo aspecto que nos conduce del trabajo del analista al trabajo del analizado. Para curar al enfermo, no alcanza con comunicarle el contenido de una interpretación exacta, pues, también para el analizado, la comprensión es sólo un segmento de su propio trabajo. Freud escribe en "Sobre el psicoanálisis 'silvestre'" (1910):

> La revelación al enfermo de aquello que no sabe porque lo reprimió constituye sólo un momento preliminar e indispensable del tratamiento. Si el conocimiento del inconsciente fuese tan necesario para el enfermo como lo supone el psicoanalista inexperimentado, bastaría con hacerle escuchar conferencias o leer ciertos libros. Sin embargo, semejantes medidas tienen tanto efecto sobre los síntomas neuróticos como podría tenerlo, por ejemplo, una distribución de menús entre hambrientos en un período de hambruna. El paralelo podría ser llevado aún más lejos, pues, cuando se revela su inconsciente a los enfermos, siempre se provoca en ellos un recrudecimiento de sus conflictos y una agravación de sus síntomas" (en *La technique psychanalytique*, *G. W.:* XIII, 40).

Por lo tanto, el análisis no consiste en reemplazar la ignorancia por el conocimiento, sino en provocar un trabajo de conciencia por medio de un trabajo sobre las resistencias. Freud vuelve sobre este mismo problema en un artículo de 1913, "Sobre la iniciación del tratamiento". En dicho artículo recusa la excesiva importancia que, en los inicios del psicoanálisis, se le atribuía al hecho de saber:

> Fue necesario resignarse a dejar de creer, como lo habíamos hecho hasta entonces, en la importancia de la toma de conocimiento en sí misma, y poner el

> acento sobre las resistencias a las que se debía originariamente la ignorancia, y que seguían dispuestas a reafirmarla. El mismo conocimiento consciente, aun cuando no había sido nuevamente suprimido, se mostraba impotente para vencer estas resistencias (1913: 102).

Por otra parte, no es raro que la comunicación precoz de una interpretación puramente intelectual refuerce las resistencias. El arte del análisis consiste, entonces, en volver a situar el saber y la comunicación de ese saber en esta estrategia de la resistencia.

¿En qué consiste, pues, el trabajo del analizado? Comienza con la aplicación de la regla fundamental de comunicar en análisis todo lo que le viene a la mente, sea cual fuere su costo. Es un trabajo, y no una mirada; un trabajo de encuentro frente a frente. En "Recordar, repetir y elaborar", Freud escribe: "El paciente debe tener el coraje de fijar su atención en sus manifestaciones mórbidas, debe ya no considerar su enfermedad como algo menospreciable, sino mirarla como a un adversario digno de estima, como una parte de sí mismo cuya presencia es motivada y de la cual convendrá extraer preciosos datos para su vida ulterior" (p. 111). Éste es el trabajo del frente a frente. Freud repite a menudo: "No se vence a un enemigo *in absentia* o *in effigie.*" ("Sobre la dinámica de la transferencia": 60).

Llegamos así a esta idea: hay un problema económico de la toma de conciencia, del *Bewusstwerden*, que distingue plenamente al psicoanálisis de toda fenomenología de la toma de conciencia, del diálogo, de la intersubjetividad. Freud denomina esta función económica del devenir-consciente con el término *Durcharbeiten*, que el doctor Valabrega tradujo como *translaboration** (o *perlaboration*: trabajo elaborativo): "Para el analizado, la elaboración de las resistencias puede constituir, en la práctica, una ardua tarea, y para el psicoanalista puede ser una prueba de paciencia. Sin embargo, de todas las partes del trabajo analítico, ella es la que ejerce mayor acción modificadora sobre los pacientes, y también la que diferencia el tratamiento analítico de todas las clases de tratamientos por sugestión" (p. 115).

No se puede ir mucho más allá en esta dirección sin incorporar a este análisis las consideraciones de Freud sobre la transferencia. Hablaremos aquí de la transferencia exclusivamente desde el punto de vista de su relación con el concepto de trabajo. En efecto, ésta es el corazón de la práctica analítica y el resorte de su economía. En el texto "Sobre la iniciación del tratamiento", anteriormente citado, Freud muestra de qué manera el manejo de la transferencia se articula en torno a "las fuerzas puestas en movimiento en el tratamiento" (p. 103). "El

* En español se tradujo tradicionalmente como "elaboración". [N. de T.]

motor principal de este último –dice Freud– es el sufrimiento del paciente, del cual emana su deseo de cura." Pero éstas son fuerzas impotentes: "Al utilizar las energías siempre listas para ser transferidas, el tratamiento analítico provee las cantidades de afecto necesarias para la supresión de las resistencias y, esclareciendo en el momento deseado al enfermo, el análisis le indica la vía por la cual él debe encauzar sus energías". De esta manera, la transferencia reemplaza las energías demasiado débiles del sufrimiento y del deseo de cura. Esta articulación es tan importante que Freud escribe un poco más adelante: "El nombre de psicoanálisis no se aplica más que a los procedimientos en los que la intensidad de la transferencia es utilizada contra las resistencias" (p. 103). El "manejo" de la transferencia da cuenta, en su punto más alto, del carácter técnico del psicoanálisis. En "Recordar, repetir y elaborar", Freud analiza en detalle esta constelación mayor de toda la práctica analítica: lucha contra las resistencias, manejo de la transferencia, tendencia del enfermo a sustituir la rememoración por la repetición. Por ese motivo, al dirigirse a los principiantes ("Puntualizaciones sobre el amor de transferencia", 1915), les dirá: "Todo psicoanalista principiante comienza sin duda por temer las dificultades que le presenta la interpretación de las asociaciones del paciente y la necesidad de encontrar los materiales reprimidos. Pero aprende rápidamente a atribuirle menos importancia a esas dificultades y a convencerse de que los únicos obstáculos verdaderamente serios se centran en el manejo de la transferencia" (1915: 116).

Me parece, entonces, que el momento crítico es éste: la disciplina del análisis es, en lo esencial, una disciplina de la satisfacción, *todo el manejo consiste en utilizar el amor de transferencia sin satisfacerlo.* Freud escribió ("Nuevos caminos de la terapéutica psicoanalítica", 1918) que ese "principio fundamental" está sin duda llamado a regir todo el dominio de esta nueva técnica. Ese principio fundamental se enuncia de la siguiente manera: "El tratamiento psicoanalítico debe, tanto como sea posible, efectuarse en un estado de frustración, de abstinencia." (1918: 135). Ahora bien, esta regla se refiere esencialmente a "la dinámica de la enfermedad y de la cura" (1918: 135). ¿Cómo? Es preciso volver a la significación económica de los síntomas, en tanto satisfacción sustitutiva. Dejar la demanda sin respuesta es resistir al derroche prematuro de "la fuerza pulsional que aguijonea al enfermo hacia la cura." (1918: 135-136). Freud agrega:

> Por más cruel que esto parezca, debemos velar para que los sufrimientos del enfermo no se atenúen prematuramente y de manera acentuada. En el caso en que los síntomas fueran así destruidos y devaluados, estamos obligados a recrear el sufrimiento bajo la forma de otra frustración penosa, sin lo cual corremos el riesgo de no obtener más que una débil y pasajera mejoría [...] El deber del

> médico es oponerse enérgicamente a estas satisfacciones de reemplazo, prematuramente adoptadas [...] En lo que concierne a las relaciones con el médico, el enfermo debe conservar deseos suficientemente irrealizados. (1918: 136-137)

Considero que estos textos son de una claridad ejemplar. Bastan para poner un abismo entre todo lo que la reflexión puede extraer de sí misma y aquello que sólo un oficio puede enseñar. Observo con gusto en estas observaciones sobre el manejo de la transferencia la última diferencia, la diferencia irreductible, entre la fenomenología más existencial y el psicoanálisis. Este vínculo de un trabajo con otro trabajo –de un trabajo de analista con un trabajo de analizado– es lo que funda la especificidad del psicoanálisis y lo constituye como técnica.

Permítanme terminar estas reflexiones sobre el trabajo del análisis con la cita de *Hamlet* que Freud se complace en evocar: "¡Por Dios! ¿Creen ustedes que es más fácil servirse de mí que de una flauta? Tomen el instrumento que quieran, podrán atormentarme pero jamás sabrán cómo servirse de mí" ("Sobre la psicoterapia", 1905: 15).

"Servirse del instrumento psíquico..."

Me parece que esta expresión nos muestra un aspecto fundamental de la técnica analítica, a saber, que la teoría que le corresponde, y que Freud denomina metapsicología, es en sí una función de la praxis.

Tomamos nuevamente como guía el concepto de trabajo; esta vez, lo tomamos en el marco del aparato metapsicológico del psicoanálisis. Como se sabe, dicho concepto de trabajo está en el centro de *La interpretación de los sueños*: el sueño puede ser considerado como la "realización de deseo" *(Wunscherfüllung)*, porque en él los pensamientos inconscientes están "distorsionados". Esta distorsión (*Enstellung*) es interpretada por Freud como un trabajo; es el trabajo del sueño (*Traumarbeit*), y todos los procedimientos que en él concurren son formas de trabajo: trabajo de condensación (*Verdichtungsarbeit*), trabajo de desplazamiento (*Verschiebungsarbeit*). Así, el trabajo en que consiste el análisis (bajo la doble figura del trabajo del analista y del trabajo del analizado) revela el funcionamiento psíquico mismo como un trabajo. La energética freudiana es sin duda metafórica, pero es la metáfora la que protege la especificidad de la metapsicología con respecto a toda fenomenología de la intencionalidad, del sentido y de la motivación. Es la razón por la cual Merleau-Ponty, en su importante prefacio al libro del doctor Hesnard, *L'œuvre de Freud*, después de haber indicado sus reservas respecto del aparato conceptual del psicoanálisis, concede: "Al menos las metáforas energéticas o mecanicistas conservan, contra cualquier idealización, el umbral de una de las intuiciones más preciosas del freudismo: la de nuestra arqueología" (1960: 9). En un sentido similar, Vergote dice: "El inconsciente freudiano sólo puede ser perseguido por la praxis". En efecto, aquello que el

trabajo analítico persigue es el psiquismo como trabajo. Mediante esta observación, se puede justificar hasta cierto punto la tópica freudiana en su forma más ingenua, la de la doble inscripción (*Niederschrift*) de las mismas representaciones en dos "localidades psíquicas" distintas (cuando se toma conciencia puramente intelectual de un recuerdo, sin desarraigarlo de su suelo arcaico). Esta topografía es el discurso, filosóficamente poco comprensible, que conviene a la estructura del psiquismo como trabajo. Los lugares de la tópica dan cuenta expresamente del "distanciamiento" (*Entfernung*) y de la distorsión (*Entstellung*) que separan (*Ent...*) y desfiguran este otro discurso que se revela en el discurso del análisis. Distanciamiento y distorsión de los "derivados" del inconsciente están en el origen de estas resistencias que solicitan que el reconocimiento de sí por sí mismo se convierta él mismo en trabajo. Diré que la metapsicología intenta dar cuenta de un fraude, de un trabajo del desconocimiento, que suscita el reconocimiento como trabajo. Si la interpretación constituye un problema, es porque el deseo se colma de manera disfrazada y por sustitución. El trabajo al que se refiere el título de *trabajo del sueño* es la operación por la cual el psiquismo realiza esta *Ent-stellung*, esta distorsión del sentido, mediante la cual el deseo se vuelve irreconocible para él mismo. Toda la metapsicología constituye, entonces, la construcción teórica, la elaboración conceptual, que hace posible la comprensión del psiquismo como trabajo de desconocimiento, como técnica de distorsión.

Estamos ahora en condiciones de completar nuestra descripción del psicoanálisis como técnica. Su objeto técnico –si se puede designar así, en términos de Simondon, el garante y el referente de su práctica– es el hombre como proceso de deformación, de trans-posición, de dis-torsión, aplicado a todos los representantes (afectivos y representativos) de sus más antiguos deseos; de esos deseos que *La interpretación de los sueños* define como "indestructibles", "intemporales", y que el artículo sobre "Lo inconsciente" declara *zeitlos*, "fuera del tiempo". El psicoanálisis se constituye como técnica porque, en el proceso de la *Entstellung*, el hombre mismo se comporta como mecanismo, se somete a una legalidad ajena, "condensa" y "desplaza" sus pensamientos. El hombre se comporta como mecanismo para realizar, mediante la astucia, el proyecto de la *Wunscherfüllung*. De esta manera, la psiquis es una técnica ejercida sobre sí misma: técnica del disfraz, del desconocimiento. El alma de esta técnica es la búsqueda del objeto arcaico perdido, sin cesar desplazado y reemplazado por objetos sustituidos, fantasmáticos, ilusorios, delirantes o idealizados. En suma, ¿qué es el *trabajo* psíquico revelado en el sueño y la neurosis? Es la *técnica* por la cual el deseo se vuelve irreconocible. A su vez, esta técnica inmanente al deseo suscita la práctica que hemos situado bajo el título de técnica analítica. El "na-

turalismo" y el "mecanicismo" de Freud reciben de esta red constituida por las tres figuras del trabajo (de análisis, de toma de conciencia, del sueño) una justificación parcial.

El psicoanálisis como iconoclasia de lo íntimo

Abordo a continuación los interrogantes planteados por Castelli, referidos a la técnica entendida como extremo de la desmitización. Según él, toda técnica excluye la casuística clásica, por eliminación de las elecciones y por determinación única de las intencionalidades. Si esto es así, la única casuística concebible sería una de los casos extremos y últimos, una casuística escatológica.

¿En qué sentido el psicoanálisis es una contribución a la técnica, entendida como una manera global de comportarse con respecto al mundo y a lo sagrado? Quisiera subrayar dos puntos: diré primero, con toda la fuerza que me es posible, que, en su finalidad profunda, el psicoanálisis no se inscribe en *ese* mundo de las técnicas, en la medida en que éstas son técnicas de dominación de la naturaleza. En ese sentido preciso, el psicoanálisis es más bien una antitécnica. Esto es lo que quise expresar en mi título.

Cuando digo que no es una técnica de la dominación, busco subrayar su rasgo esencial, a saber, que el psicoanálisis es una técnica de la veracidad. Su apuesta es al reconocimiento de sí por sí mismo; su itinerario va desde el desconocimiento al reconocimiento: en ese sentido, tiene su modelo en la tragedia griega de *Edipo rey*. El destino de Edipo es ya haber matado a su padre y haberse casado con su madre; pero el drama del reconocimiento comienza más allá de ese punto, y consiste íntegramente en el reconocimiento de ese hombre que en un principio había maldecido: yo era ese hombre; en un sentido, siempre lo supe; pero, en otro sentido, lo desconocía; ahora, sé quien soy. A partir de aquí: ¿qué puede significar esta expresión: técnica de la veracidad? En primer lugar, significa que dicha técnica se despliega en el campo de la palabra. Es la situación inicial que ignoran totalmente todos aquellos, psicólogos o psicoanalistas, que intentaron integrar el psicoanálisis en una psicología general de tipo conductista. De ese modo, prepararon la integración de la práctica analítica en las técnicas de la adaptación, que no son sino ramas de la técnica del dominio de la naturaleza. En realidad, el psicoanálisis no es una ciencia de observación del comportamiento; por esa razón, no es una técnica de la adaptación. Y porque no es una técnica de la adaptación está, por destino y por vocación, en una posición de tensión con respecto a toda ambición tecnológica de dominio de la naturaleza. Toda una escuela de psicoanalistas estadounidenses, como Hartmann

y Rapaport, trabaja en esta reintegración del psicoanálisis en la psicología académica; no se dan cuenta de que todas las correcciones y reformulaciones que proponen constituyen una capitulación pura y simple. Sí, hay que tener el coraje de decirlo: el psicoanálisis no es una rama de las ciencias de la naturaleza; por eso su técnica tampoco es una ciencia natural aplicada; por eso, en fin, no es una rama de la técnica comprendida como dominación de la naturaleza. Por cierto, el precio a pagar por este reconocimiento es muy elevado: el psicoanálisis no satisface los criterios de las ciencias de observación. Los "hechos" que trata no pueden ser verificados por los diversos observadores externos. Las "leyes" que enuncia no son convertibles a relaciones entre variables ("variables independientes" del medio, "variables dependientes" de comportamiento, variables "intermediarias"). Su inconsciente no es una variable más, intercalada entre el estímulo y la respuesta. Para hablar con propiedad, en psicoanálisis no hay "hechos", en el sentido de las ciencias experimentales. Por esa razón, su teoría no es una teoría en el sentido, por ejemplo, de la teoría cinética de los gases o de la teoría de los genes en biología.

¿Por qué motivo? Porque el trabajo –al que nos referimos en la primera parte– es en su totalidad trabajo en el lenguaje. Por otra parte, el trabajo que el análisis detecta, es un trabajo de distorsión en el nivel del sentido, en el nivel de un texto susceptible de ser contado en un relato. Para el psicoanálisis, proceder técnicamente es proceder detectivescamente; su económica es inseparable de su semántica. Ése es el motivo por el cual no hay "hechos" ni observación de hechos en psicoanálisis, sino interpretación de una "historia". Incluso los hechos observados desde fuera y referidos en el curso del análisis no valen en tanto hechos, sino en tanto expresiones de los cambios de sentido ocurridos en esa historia. Los cambios de conducta no valen como "observables", sino como "significantes" para la historia del deseo. De ahí en más, su objeto propio serán siempre efectos de sentido –síntomas, delirios, sueños, ilusiones– que la psicología empírica sólo puede considerar como segmentos de conducta; para el analista, la conducta es un segmento del sentido. De ahí que su método esté mucho más cerca de las ciencias históricas que de las ciencias naturales. El problema de una técnica de la interpretación se vincula en mayor medida a la cuestión de Schleiermacher, Dilthey, Max Weber y Bultman que a la problemática del conductismo, aun el menos salvaje. Reconocer esto último es la única réplica válida contra el ataque de los lógicos, semánticos y metodólogos que cuestionan el carácter científico del psicoanálisis. Hay que concederles todo y transformar ese reconocimiento en réplica. Es necesario aceptar que el disentimiento con el conductismo es inicial y total; inicial, puesto que, desde el punto de partida mismo, el corte es total: el análisis no comienza con conductas ob-

servables, sino con el sinsentido a ser interpretado. Cualquier tentativa de asimilación del psicoanálisis a una ciencia de observación y a una técnica originada en una ciencia de observación desconoce lo esencial, a saber, que la experiencia analítica se desarrolla en el campo de la palabra, y que, en el interior de ese campo, se revela –como dice Lacan– otro lenguaje, que está disociado del lenguaje común y que pide ser descifrado a través de sus efectos de sentido.

Estamos, pues, frente a una técnica extraña. Es una técnica por su carácter de trabajo y por su comercio con las energías y los mecanismos aferentes a la economía del deseo; pero es una técnica sin par, pues sólo alcanza y manipula las energías a través de los efectos de sentido, llamados por Freud "derivados" de los representantes de la pulsión. El analista nunca manipula directamente las fuerzas, sino que lo hace siempre indirectamente, en el juego de sentido, del doble-sentido, del sentido sustituido, desplazado, transpuesto. Economía del deseo, sí; pero siempre a través de la semántica del deseo. Energética, sí; pero a través de una hermenéutica. El psiquismo trabaja en y por los efectos de sentido.

Quizás se comience a comprender en qué sentido el psicoanálisis es una no-técnica, midiéndolo con la vara de las técnicas que manipulan de manera directa fuerzas, energías, con el fin de orientarlas. Todas las técnicas originadas en la psicología de observación del comportamiento son, en última instancia, técnicas de adaptación en vistas a la dominación. Aquello que se pone en juego en el análisis es el acceso al discurso verdadero: cosa muy diferente de la adaptación, término mediante el cual muchos se apresuran en invalidar el escándalo del psicoanálisis y hacerlo socialmente aceptable. Pues, ¿quién sabe adónde puede conducir un solo discurso verdadero, a los ojos del orden establecido, es decir, del discurso idealizado del desorden establecido? Por el contrario, entiendo que el psicoanálisis está ligado a la voluntad expresa de poner entre paréntesis la cuestión de la adaptación, que es una cuestión ineludiblemente planteada por los otros, por la sociedad existente, sobre la base de sus ideales reificados, sobre el fundamento de una relación engañosa entre la profesión idealizada de sus creencias y la realidad efectiva de sus relaciones prácticas.

Tal vez se objete que el psicoanálisis se concibe a sí mismo como pasaje del principio del placer al principio de realidad. Me parece que el desacuerdo mayor entre el denominado "punto de vista adaptativo" y el psicoanálisis concierne precisamente al principio de realidad. La realidad de la que se trata en análisis se distingue radicalmente de los conceptos homólogos de estímulos o medio ambiente; es fundamentalmente la verdad de una historia personal en una situación concreta. La realidad no es, como en psicología, el orden de los estímulos, tal como los conoce el experimentador; ella es el sentido verdadero que el paciente debe alcanzar a través del oscuro dédalo de la fantasía *[fantasme]*; la

realidad consiste en una conversión de sentido de la fantasía. Esa relación con la fantasía, tal como se ofrece a la comprensión en el campo cerrado de la palabra analítica, constituye la especificidad del concepto freudiano de realidad; la realidad debe interpretarse a través de la intención del objeto pulsional, como aquello que esa misma intención pulsional muestra y oculta alternativamente. Basta con recordar la aplicación epistemológica del narcisismo que, en 1917, Freud efectúa en el pequeño y brillante ensayo "Un obstacle sur la voie de la psychanalyse" ["Un obstáculo en la vía del psicoanálisis"]. Allí, Freud eleva el narcisismo al rango de obstáculo metodológico fundamental. El narcisismo es aquello a lo cual debemos atribuirle, en última instancia, nuestra resistencia a la verdad, cuando ésta nos hace parecer como extraviados en una naturaleza privada de ese centro enamorado de sí mismo. El narcisismo puso obstáculos al descubrimiento de Copérnico, al término del cual dejamos de ser el centro físico del universo; obstaculizó también el descubrimiento de Darwin, que nos despojó del título de amos de la vida. Por último, obstaculizó al psicoanálisis cuando éste nos enseñó que ni siquiera éramos amos en nuestra propia morada. Por esa misma razón, la "prueba de realidad", característica del proceso secundario, no es un proceso que se pueda superponer simplemente a un procedimiento de ajuste; es necesario volver a ubicarla en el marco de la situación analítica. En ese contexto, la prueba de realidad es correlativa del *Durcharbeiten*, del *Working through*, de aquel trabajo cuyo objetivo es el sentido verdadero, y cuyo único equivalente es la lucha por el reconocimiento de sí, que constituye la tragedia de Edipo.

Mi segundo punto será el estricto corolario de la tesis precedente: si la técnica analítica es una no-técnica con respecto a la ambición de dominio de la naturaleza y de los demás hombres, entonces no entra en el proceso de desmitización de la misma manera que las técnicas de dominación. Castelli lo dijo bien: la desmitificación, que está ligada a la técnica como tal, es el desencantamiento. Esta *Entzauberung* y esta *Entgötterung* están esencialmente ligadas al reino de lo manipulable y de lo disponible. Ahora bien, éste no es en absoluto el camino del psicoanálisis. Su camino es el de la "desilusión". No es para nada lo mismo; no tiene nada que ver con un progreso en lo disponible o en lo manipulable, nada que ver con un progreso del dominio. La desmitización propia del psicoanálisis está expresamente ligada a la semántica del deseo que la constituye. Los "dioses" que destrona son aquellos en los cuales se ha refugiado el principio del placer, bajo las más retorcidas figuras de la satisfacción sustituida. Cuando Freud asigna los "dioses" al complejo del padre, desmonta un ídolo en el que reconoce la imagen ampliada del consuelo infantil, tanto como y más aún que la de la prohibición. No voy a volver sobre la interpretación de la religión propuesta por Freud en *Tótem y tabú, El porvenir de una ilusión* y *Moi-*

sés y La religión monoteísta, tal como la discutí en un coloquio precedente, bajo el título de "Hermenéutica y reflexión".[2] En aquel momento, pretendía mostrar de qué manera una hermenéutica reductora puede ser comparada con una hermenéutica restauradora del sentido. En la actualidad, mi propósito es totalmente distinto y está mucho más determinado: ¿cómo esta desmitización, verdadera en su orden, se sitúa respecto de la que procede del progreso de la tecnicidad como tal? Sostengo que esta desmitización es tan diferente de cualquier otra como la técnica analítica misma puede serlo de las técnicas de dominación. Se sitúa en la dimensión de la veracidad y no en la del dominio. No pertenece a la empresa de disponer de sí, de la naturaleza y de los demás hombres, sino a la de conocerse mejor en los desvíos del deseo. Sin duda estarán ustedes de acuerdo conmigo acerca de que esta desmitificación es buena y necesaria. Concierne a la muerte de la religión como superstición, lo cual puede ser o no la contrapartida de una fe auténtica. Sin embargo, esta significación final de la desmitización no puede ser decidida por el psicoanálisis mismo.

No niego en absoluto que la iconoclasia propia del psicoanálisis se aproxime, en cierto modo, a la iconoclasia propia de las técnicas de dominación. En sus efectos sociales, el psicoanálisis se liga a la mentalidad general de la civilización técnica. En efecto, el psicoanálisis no es exclusivamente una experiencia bien especificada, que se desarrolla en una relación dual; es también un acontecimiento de cultura. Él mismo cayó en el dominio *público*; esta caída promovió una suerte de *publicidad*, en el sentido fuerte de la palabra; las astucias del deseo fueron puestas en la picota para que todos las vean; la iconoclasia se convirtió así en iconoclasia *pública*. Aquí es donde la fórmula de Castelli parece justificada: una técnica de lo nocturno es una iconoclasia de lo íntimo. Pero esta misma situación no carece de significación positiva. Freud lo considera muy claramente en un interesante artículo de 1910: "Perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica" (1910: 31-34):

> La psiconeurosis, como se sabe, representa satisfacciones sustituidas y deformadas de instintos cuya existencia debe ser negada tanto a uno mismo como a los demás. Su posibilidad de existencia se funda únicamente en una deformación, en un disfraz; pero una vez resuelto el enigma, admitida la solución por los enfermos, los estados mórbidos ya no pueden persistir. Difícilmente pueda encontrarse algo semejante en medicina. En los cuentos de hadas se habla de ciertos malos espíritus cuyo maleficio se rompe a partir del momento en que se lo puede interpelar por su nombre secreto. (1910: 31)

[2] Ensayo incluido en este volumen bajo el título "Hermenéutica de símbolos y reflexión filosófica (II)".

Transponiendo estas observaciones del individuo a la masa, Freud no duda en predecir un tiempo en que el efecto social de la indiscreción será, al mismo tiempo, la imposibilidad de disimulación:

> En tales casos, los enfermos, sabiendo que sus manifestaciones mórbidas son inmediatamente interpretadas por los otros, las disimularán. Sin embargo, esta disimulación –que por otra parte se habrá vuelto imposible– va a destruir el propósito mismo de la enfermedad. La puesta en evidencia del secreto habrá atacado la "ecuación etiológica", de la cual deriva la neurosis en su punto más sensible, al volver ilusorias las ventajas que la enfermedad proveía, y, por último, no resultará de la indiscreción del médico que provocó una modificación en el estado de cosas existente, sino de una supresión de la producción mórbida [...] Un gran número de personas, presas de conflictos que no llegan a solucionar, se refugian en la neurosis, obteniendo así de la enfermedad una ventaja certera, aunque a la larga se torne demasiado onerosa. ¿Qué harán estas personas si la huida en la neurosis es impedida por las indiscretas revelaciones del psicoanalista? Se verán obligadas a ser sinceras y a reconocer las pulsiones que se agitan en ellas, a resistir en el conflicto. Lucharán o renunciarán, y la sociedad, vuelta tolerante gracias a los conocimientos psicoanalíticos, las ayudará en su tarea (1910: 33).

No ignoro que este texto expresa una especie de *Aufklärung* de Freud; esta especie de salvación por el psicoanálisis, este retroceso social de la neurosis, esta "instauración de un estado social mejor adaptado a la realidad y más digno"(1910: 34) puede fácilmente ser ridiculizado, como una nueva forma de la ilusión. No obstante, quisiera sacar el mejor partido de este texto y reflexionar con ustedes acerca del fenómeno de *desocultamiento* que se tematiza en él. Es imposible que un retroceso de la insinceridad y de la hipocresía no signifique nada en la dimensión de la verdad. ¿Qué podría ser esta significación auténtica del desocultamiento?

Cuanto más pienso que la vulgarización del psicoanálisis contribuye con todo aquello que vuelve al hombre banal, profano e insignificante, tanto más convencido estoy de que una meditación prolongada sobre el psicoanálisis puede tener la misma clase de efecto saludable que la comprensión de Spinoza, quien comienza por la reducción del libre arbitrio, de las ideas del bien y del mal –ideales, diríamos con Nietzsche y Freud–. Como Spinoza, Freud comienza por negar lo arbitrario aparente de la conciencia, en tanto desconocimiento de las motivaciones ocultas. Por esa razón, a diferencia de Descartes y de Husserl, que comienzan por un acto de suspensión, expresando la libre disposición del sujeto por sí mismo, el psicoanálisis, a imagen de la *Ética* de Spinoza, comienza por una suspensión del control de la conciencia, mediante el cual el sujeto se

iguala a su esclavitud verdadera. La situación verdadera de la conciencia se descubre partiendo del nivel mismo de esta esclavitud, es decir, abandonándose sin reservas al flujo imperioso de las motivaciones profundas. La ficción de la ausencia de motivación, a la cual la conciencia suspendía su ilusión de disponer de sí, se reconoce como ficción. Lo pleno de la motivación se muestra en el lugar mismo del vacío de lo arbitrario de la conciencia. Este proceso a la ilusión inicia, como en Spinoza, una nueva problemática de la libertad, ligada ya no a lo arbitrario, sino a la determinación comprendida. Por consiguiente, considero que la meditación de la obra de Freud, a falta de experiencia o de práctica analítica, puede restituirnos un nuevo concepto de la libertad muy próximo del de Spinoza. *No ya lo libre-arbitrario, sino la liberación*. Ésta es la posibilidad más radical, abierta ante nosotros por el psicoanálisis. ¿Qué vínculo puede, entonces, sostener esta empresa de liberación con el mundo humano de la técnica? Me parece legítimo decir que el psicoanálisis, bien comprendido y meditado, libera al hombre en favor de proyectos distintos del de la dominación.

¿Qué proyectos? Gustosamente situaré esta liberación bajo dos emblemas: *poder hablar, poder amar*; sin embargo, quiero hacerles entender que se trata de un solo y único proyecto.

Poder hablar. Volvamos al nivel de pensamiento alcanzado hace un instante: la divulgación del secreto como empresa de desocultamiento. En un sentido inauténtico, esta divulgación secreta puede ser comprendida como una reducción pura y simple. De esta manera, al transponer sin precaución y sin matices el esquema de la neurosis al ámbito de los ideales, de los mitos y de las religiones, podemos decir: ahora sabemos que esas representaciones no son *nada más* que... Este *nada más...* ciertamente puede ser la última palabra del psicoanálisis y la expresión de la conciencia desilusionada. No objeto que una parte, quizás la más importante, de la obra de Freud vaya en ese sentido. No obstante, me parece que otra posibilidad queda abierta, al menos como se manifiesta en los pequeños escritos sobre la obra de arte –"El Moisés de Miguel Ángel", *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*–. Aquí la interpretación no consiste en absoluto en agotar el sentido. Me permitiré oponer ahora secreto y enigma, y diré: la divulgación del secreto no es la disipación del enigma. El secreto es el producto irrisorio del trabajo de distorsión, el enigma es aquello que se pone de manifiesto por la interpretación. El secreto es función de la falsa conciencia, el enigma es el resultado restituido por la interpretación.

Recordemos la famosa interpretación de la fantasía del buitre en *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci:* Freud la utiliza, junto con algunos otros detalles biográficos, a la manera de un detector que permite penetrar hasta la capa de los recuerdos de infancia del joven Leonardo, arrancado de los brazos de su

madre natural y trasladado al hogar extraño de su padre legal. Al término del artículo de Freud, querríamos poder decir: y bien, ahora sabemos lo que oculta la enigmática sonrisa de la Gioconda. No es más que la reproducción fantasmática *[fantasmatique]* de la sonrisa de la madre perdida. Ahora bien, ¿qué hemos aprendido, qué sabemos al término de un análisis semejante (por otra parte, puramente analógico, dado que falta el diálogo con Leonardo)? Ese amor de madre, esos besos de madre están, literalmente, perdidos; perdidos para todo el mundo; para nosotros, para Leonardo, para la madre; y la sonrisa de Mona Lisa es precisamente la creación estética por la cual, dice Freud, Leonardo ha "superado" y "creado", a la vez, el objeto arcaico perdido. La sonrisa de la madre no existe, ya no existe. Ante nuestros ojos, ahora sólo existe la obra de arte. En consecuencia, el análisis no nos ha proporcionado ninguna realidad de la cual podamos disponer, sino que excavó bajo la obra ese juego de remisiones que, de capa en capa, designa la herida de un deseo y de una ausencia que, a su vez, no es más que reenvío de la impotencia de la fantasía *[fantasme]* a la potencia del símbolo.

Poder hablar. Encontrar en la semántica del deseo el inacabable impulso de decir, el poder de locución y de interlocución: ¿este proyecto no se opone acaso, esencial y profundamente, al sueño de dominio? ¿No nos remite a eso que bien podríamos llamar una no-técnica del discurso?

Sé bien que se me puede objetar (y esa objeción me conducirá a la segunda parte del díptico) que Freud se explica en términos de poder; ¿acaso no dice, en una de las últimas *Nuevas conferencias*, que el psicoanálisis es comparable a la empresa de colmar el Zuiderzee? ¿No agrega, replicando a su antigua descripción del yo como una pobre criatura sometida a tres amos: nuestra tarea consiste en reforzar el yo, hacerlo más independiente del superyó y del ello, devolverle el dominio de los jirones arrancados al ello, y restituirlos a su control? De manera más general, hablar del psicoanálisis en términos de control, de dominio de las energías, ¿no es volver a lo disponible y a lo manipulable? ¿Freud no está más cerca de Feuerbach y de Nietzsche que de Spinoza, cuando pretende devolver al hombre su poder? ¿Acaso no decimos nosotros mismos: *poder* hablar, *poder* amar?

Es importante comprender aquí que el único conocimiento que el análisis ofrece al hombre es una nueva orientación de su deseo, una nueva capacidad de amar. Por temor de que esta idea sea debilitada y edulcorada tan pronto como es proferida, escribiré deliberadamente: una nueva capacidad de gozar. Aquello de lo cual los hombres no disponen es, precisamente, el poder de amar y de gozar, destruido por los conflictos de la libido y de la prohibición. Por último, el gran problema abierto por el psicoanálisis es el problema de la satisfacción. El psicoanálisis es en su totalidad contestación del principio del placer como atajo

del goce; y todos los síntomas que éste desenmascara son figuras de la satisfacción substituida, de los derivados del principio del placer. De esta manera, el psicoanálisis quiere ser, como la *Ética* de Spinoza, una reeducación del deseo. Esta reeducación es lo que el psicoanálisis postula como la condición previa a toda reforma del hombre, ya sea intelectual, política o social.

Se comprende ahora por qué el psicoanálisis no trae ninguna respuesta prescriptiva o normativa, y no entra en el campo de la pregunta que nos hemos hecho con respecto a la casuística, tanto la clásica como la nueva. Me animo a decir que su problema es previo: ¿con qué deseos vamos hacia el problema moral? ¿En qué estado de distorsión está nuestro deseo cuando nos hacemos la pregunta?

Apostaría a que el psicoanálisis se libraría, sin poner fin a sus divergencias, tanto del amante frenético de la tecnología como de su detractor desencantado. Se preguntaría si no es la misma distorsión del lenguaje y del goce la que anima al uno y al otro, la que libra al primero a los proyectos infantiles de dominio y al segundo al miedo de las cosas que no domina. *Tótem y tabú* nos enseñó a situar –psicológica y ontogenéticamente– la omnipotencia entre los sueños más arcaicos del deseo. Por esa razón, el principio de realidad sólo es garante de nuestro poder si el deseo se ha despojado de su omnipotencia; sólo el deseo que ha aceptado su propia muerte puede disponer libremente de las cosas; no obstante, la ilusión de su propia inmortalidad es el último refugio de la omnipotencia del deseo. Sólo el deseo que ha pasado por lo que Freud llama resignación, es decir, la capacidad de soportar la dureza de la vida (*die Schwere des Daseins zu ertragen*) –como dice el poeta– es capaz de servirse libremente de las cosas, de los seres, de los bienes de la civilización y de la cultura.

Tal vez la casuística de las situaciones extremas, que tenderíamos a oponer a la creación tecnológica, pertenece al mismo círculo del desencantamiento que el frenesí técnico. ¿Quién puede asegurarles que la casuística propuesta sigue siendo una técnica de la dominación y de la prevención? Técnica de la prevención de la culpabilidad, por una ritualización de lo cotidiano; de la dominación de lo inaudito, por la resolución imaginaria de casos extremos.

Ésta es la razón por la cual juzgo que el psicoanálisis no tiene nada específico para decir a favor o en contra de la casuística, así como tampoco tiene nada para decir, a favor o en contra, de cualquier pensamiento prescriptivo o normativo. Sé que es de su agrado no pronunciarse sobre este punto. Su oficio es formular las preguntas previas: ¿nuestro deseo es libre o impuesto? Redescubran la capacidad de hablar y de gozar, y todo lo demás les será dado por añadidura. ¿Esto no equivale a decir, con san Agustín: "Ama y haz lo quieras"? Pues si tu amor ha vuelto a encontrar su rectitud, también tu voluntad obtendrá su justicia, pero más por la gracia que por ley.

El arte y la sistemática freudiana

El título de este trabajo se refiere a la sistemática freudiana. ¿En qué sentido entenderla?

En el sentido estricto de la palabra –la de Freud–, designa la aplicación a los fenómenos estéticos de aquello que Freud denomina "el punto de vista sistemático" y que, como se sabe, opone al punto de vista descriptivo e, incluso, al punto de vista simplemente dinámico. ¿En qué consiste este punto de vista?

Este punto de vista –nos dicen los escritos de metapsicología– consiste en someter todos los análisis a dos exigencias. Primera exigencia: hacer pasar por la tópica de las instancias (inconsciente, preconsciente, consciente; yo, ello, superyó) toda explicación, por parcial que sea. La representación del aparato psíquico como una serie de localidades no-anatómicas distingue el punto de vista sistemático de toda fenomenología descriptiva. No es éste el lugar para justificar este recurso; lo tomo como hipótesis de trabajo y como disciplina de pensamiento. Segunda exigencia: establecer el balance económico del fenómeno, es decir, las inversiones o catexias en energía que pueden ser discernidas en un sistema de fuerzas, en su dinámica, sus conflictos, sus compromisos. De esta manera, el problema del placer, que nos ocupará aquí, constituye un problema económico, en la medida en que no entran en juego su cualidad o su valor, sino su función como satisfacción real, diferida, sustituida, ficticia, etcétera.

Vamos a ver cómo el recurso a la sistemática pone orden, constituye una disciplina y señala, al mismo tiempo, los límites de validez de la explicación.

La economía del "placer preliminar"

La aplicación que hace Freud del punto de vista tópico-económico a las obras de arte sirve a más de un propósito. Fue un recreo para el clínico, que supo ser también un gran viajero, coleccionista y bibliófilo apasionado, gran lector de las literaturas clásicas –de Sófocles a Shakespeare, a Goethe y a la poesía contemporánea– y aficionado a la etnografía y a la historia de las religiones. Fue, para el apologista de su propia doctrina –sobre todo durante el período de

aislamiento que precedió a la Primera Guerra Mundial–, una defensa y una ilustración del psicoanálisis accesible al gran público no científico. Además, para el teórico de la metapsicología, fue una prueba y una puesta a prueba de la verdad. Por último, fue un jalón en dirección del gran proyecto filosófico que nunca perdió de vista, y que el desarrollo de la teoría de las psiconeurosis enmascaró y manifestó a un mismo tiempo.

El lugar exacto de la estética en este gran proyecto no aparece de inmediato, a causa del carácter fragmentario que vamos mencionar –e incluso subrayar, en defensa de los ejercicios estéticos psicoanalíticos–. Pero, si se considera que la simpatía de Freud por el arte sólo se equipara a su severidad para con "la ilusión" religiosa, y que, por otra parte, la "seducción" estética no satisface plenamente el ideal de veracidad y de verdad, que únicamente la ciencia sirve sin compromisos, se puede esperar descubrir, en los análisis en apariencia más gratuitos, grandes tensiones que sólo serán aclaradas hacia el final, cuando la seducción estética misma haya encontrado su lugar entre el Amor, la Muerte y la Necesidad. Para Freud, el arte es la forma no obsesiva, no neurótica, de la satisfacción sustituida: el "encanto" de la creación estética no procede del retorno de lo reprimido. Pero ¿cuál es su lugar entre el principio del placer y el principio de realidad? He aquí la importante pregunta que quedará en suspenso, detrás de estos "pequeños escritos de psicoanálisis aplicado".

En primer lugar, es necesario comprender correctamente el carácter a la vez sistemático y fragmentario de los ensayos estéticos de Freud. Es precisamente el punto de vista sistemático el que impone y refuerza el carácter fragmentario. En efecto, la explicación analítica de las obras de arte no podría ser comparada con un psicoanálisis terapéutico o didáctico, por el simple motivo de que no dispone del método de asociaciones libres y porque no puede situar sus interpretaciones en el campo de la relación dual entre médico y paciente. En este sentido, los documentos biográficos a los cuales la interpretación puede recurrir no son más significativos de lo que pueden serlo las informaciones de terceros durante una cura. La interpretación psicoanalítica es fragmentaria simplemente porque es analógica.

Así es como Freud concibió sus ensayos. Se parecen a cierta reconstitución arqueológica que esboza, a partir de un detalle arquitectónico, el monumento entero a la manera de un contexto probable. No obstante, es la unidad sistemática del punto de vista la que mantiene unidos estos fragmentos, a la espera de la interpretación global de la obra de cultura, que será mencionada más tarde. Así se explica el carácter muy particular de estos ensayos, la sorprendente minuciosidad del detalle, el rigor e, incluso, la rigidez de la teoría que coordina estos estudios fragmentarios al gran fresco del sueño y de la neurosis. Considerados como piezas

aisladas, cada uno de estos estudios está bien circunscrito; "El chiste y su relación con el inconsciente" es una brillante pero prudente generalización, a lo cómico y al humor, de las leyes del trabajo del sueño y de la satisfacción ficticia; la interpretación de la *Gradiva* de Jensen no pretende dar una teoría general de la novela, sino confirmar la teoría del sueño y de la neurosis por medio de los sueños ficticios que un novelista no conocedor del psicoanálisis presta a su héroe y por la cura cuasianalítica hacia la cual conduce a éste último. "El Moisés de Miguel Ángel" es tratado como una obra singular, sin que sea propuesta ninguna teoría de conjunto del genio o de la creación. En cuanto al trabajo sobre Leonardo da Vinci, no excede, a pesar de las apariencias, el modesto título: *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*. Sólo se iluminan algunas singularidades del destino artístico de Leonardo, como trazos de luz en un cuadro de conjunto que permanece en la sombra; trazos de luz, huecos de luz, que quizás no sean –según se verá más adelante– más que tinieblas que hablan.

En todo esto, está la analogía estructural de trabajo a trabajo, de trabajo del sueño a trabajo de arte, y, me atrevo a decir, de destino a destino, de destino de pulsión a destino de artista.

Trataremos de explicitar esta inteligencia oblicua, siguiendo un poco de cerca algunos análisis freudianos. Sin atenerme a un orden histórico riguroso, partiré del pequeño escrito de 1908, "El creador literario y el fantaseo" (*Ensayos de psicoanálisis aplicado*: 69-81; *G.W.*: VII, 211-223).* Dos razones justifican haberlo puesto a la cabeza: en primer lugar, este pequeño ensayo, en apariencia insignificante, ilustra perfectamente la aproximación indirecta del fenómeno estético por el rodeo de un hábil y progresivo acercamiento; el poeta es semejante al niño que juega: "Crea un mundo imaginario que se toma muy en serio, es decir, que dota con grandes cargas en afecto (*Affektbeträge, G.W.*: VII, 214) distinguiéndolo, a la vez, netamente de la realidad (*Wirklichkeit)*". Del juego pasamos a la "fantasía" *[fantasie]*; no por vaga similitud, sino por la presuposición de un vínculo necesario, a saber, que el hombre no renuncia a nada, sino que solamente intercambia una cosa por otra, creando sustitutos. De esta manera, en lugar de jugar, el adulto se entrega a la fantasía. Ahora bien, la fantasía, en su función de sustituto del juego, es el sueño diurno, el sueño despierto. Nos hallamos aquí en el umbral de la poesía: el eslabón intermedio es provisto por la novela, es decir, por las obras de arte en forma de relato. Freud discierne, en la historia ficticia del héroe, la figura de "su majestad el yo" (1908: 7). Se supone que las demás formas de la creación literaria están ligadas a este prototipo por una serie de transiciones continuas.

Se dibujan así los contornos de lo que podría denominarse lo onírico en general. En una sorprendente síntesis, Freud conecta los dos extremos de la

cadena de lo fantástico: sueño y poesía; uno y otro son los testigos de un mismo destino: el destino del hombre descontento, insatisfecho: "Los deseos no satisfechos son los resortes pulsionales de las fantasías (*Phantasien)*; toda fantasía es el cumplimiento de un deseo, la rectificación de la realidad que no satisface al hombre"(*G. W.*: VII, 216; [tr. fr.: 72]).

¿Quiere decir que Freud se limita a repetir *La interpretación de los sueños?* Dos ligeros toques nos advierten que esto no es así. En primer lugar, no es indiferente que la cadena de las analogías pase por el juego: *Más allá del principio de placer* nos enseñará que, en el juego, ya es posible discernir un dominio de la ausencia. Ahora bien, ese dominio es de una naturaleza distinta del simple cumplimiento alucinatorio del deseo. La etapa del sueño diurno tampoco carece de significación; la fantasía *[fantasme]* se presenta en él como una "estampilla temporal" (*Zeitmarke*), que no comporta la pura representación inconsciente que habíamos caracterizado, por el contrario, como "fuera del tiempo". A diferencia de la pura fantasmagoría *[fantasme]* inconsciente, la fantasía *[fantasie]* tiene el poder de integrar, el uno al otro, el presente de la impresión actual, el pasado de la infancia y el futuro de la realización en proyecto. Esos dos toques permanecen aislados como una pausa entre dos notas.

Por otra parte, este breve estudio contiene, *in fine*, una importante sugestión que nos conduce desde el aspecto fragmentario hacia la intención sistemática. Aunque no podamos penetrar la creación en su dinamismo profundo, quizás algo podamos decir sobre la relación entre el placer que suscita y la técnica que pone en práctica. Si el sueño es un trabajo, es natural que el psicoanálisis aborde la obra de arte en su aspecto, en cierto modo, artesanal, con el fin de develar, gracias a la analogía estructural, una analogía funcional mucho más importante aún. En consecuencia, habría que orientar las investigaciones en el sentido del levantamiento de las resistencias. Gozar de nuestras propias fantasías *[fantasmes]* sin escrúpulos ni vergüenza sería la intención más general de la obra de arte; esta intención estaría servida por dos procedimientos: enmascarar el egoísmo del sueño diurno mediante alteraciones y velos apropiados, y seducir por medio de un beneficio de placer puramente formal ligado a la representación de las fantasías *[fantasmes]* del poeta: "Se denomina prima de seducción o placer preliminar a un beneficio semejante de placer que se nos ofrece a fin de permitir la liberación de un placer mayor, que emana de fuentes psíquicas mucho más profundas" (*G. W.*: VII, 223 [tr. fr.: 81]).

Esta concepción global del placer estético como detonante de descargas profundas constituye la intuición más audaz de toda la estética psicoanalítica. Esta conexión entre técnica y hedonismo puede servir de hilo conductor en las más penetrantes investigaciones de Freud y de su escuela. Satisface, a la vez, la modes-

tia y la coherencia requerida por una interpretación analítica. En lugar de plantear la inmensa pregunta por la creatividad, se explora el problema limitado de las relaciones entre el efecto del placer y la técnica de la obra. Esta cuestión razonable permanece en los límites de competencia de una económica del deseo.

La obra de arte interpretada

En *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905), Freud había puesto algunos jalones precisos en dirección de esta teoría económica del placer preliminar. Lo que este ensayo brillante y meticuloso propone no es una teoría del arte en su conjunto, sino el estudio de un fenómeno preciso, de un efecto de placer sancionado por la descarga de la risa. Pero, en el marco de esos estrechos límites, el análisis se despliega con profundidad.

Estudiando las técnicas verbales del *Witz*, en primer lugar, Freud descubre lo esencial del trabajo del sueño: condensación, desplazamiento, representación por lo contrario, etcétera, verificando así la reciprocidad, postulada sin cesar, entre el trabajo que concierne a una económica y la retórica que permite la interpretación. Sin embargo, al mismo tiempo que el *Witz* verifica la interpretación lingüística del trabajo del sueño, el sueño provee –como contrapartida– los lineamientos de una teoría económica de lo cómico y del humor. Aquí es donde Freud prolonga y supera a Théodor Lipps (*Komik und Humor*, 1898); pero sobre todo, aquí es donde volvemos a hallar el enigma del placer preliminar. En efecto, el *Witz* se presta a un análisis en el sentido propio, es decir, a una descomposición que aísla la espuma del placer, obtenida por la simple técnica de la palabra, del placer profundo que aquél provoca, y que los juegos de palabras obscenos, agresivos o cínicos llevan al primer plano. Esta articulación del placer técnico con el placer instintivo constituye el corazón de la estética freudiana, y la vincula a la económica de la pulsión y del placer. Si admitimos que el placer está ligado a una reducción de tensión, diremos que el placer de origen técnico es un placer mínimo, ligado al ahorro de trabajo psíquico que realizan la condensación, el desplazamiento, etcétera. Así, el placer del sinsentido nos libera de las restricciones que la lógica inflige a nuestro pensamiento y aligera el yugo de todas las disciplinas intelectuales. Si bien ese placer es mínimo, como mínimos son los ahorros que expresa, tiene, no obstante, el notable poder de agregarse como complemento, o mejor aún, como prima, a las tendencias eróticas, agresivas, escépticas. Freud utiliza aquí una teoría de Fechner acerca del "concurso"–o acumulación– de placer, y lo integra a un esquema de liberación funcional, más jacksoniano que fechneriano (*G. W.*: VI, 53-54; [tr. fr.: 157-158]).

Esta relación entre la técnica de la obra de arte y la producción de un efecto de placer constituye el hilo conductor y, por así decir, el hilo de rigor de la estética analítica. Se podría, incluso, clasificar los ensayos estéticos, según sean más o menos fieles al modelo de la interpretación de *El chiste y su relación con el inconsciente.* "El Moisés de Miguel Ángel" sería el ejemplo que está a la cabeza del primer grupo; *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci,* el del segundo grupo. (Veremos que lo que, en primer lugar, nos desorienta en el *Leonardo,* es tal vez aquello mismo que más da qué pensar en cuanto a la verdadera explicación analítica en el ámbito del arte, y también en otros ámbitos.)

Resulta admirable que, en "El Moisés de Miguel Ángel", la interpretación de la obra de maestra se lleve a cabo a la manera de una interpretación del sueño, a partir del detalle. Este método propiamente analítico permite superponer trabajo del sueño y trabajo de creación, interpretación del sueño e interpretación de la obra de arte. En vez de intentar explicar, en el plano de la más vasta generalidad, la naturaleza de la satisfacción engendrada por la obra de arte –tarea en la cual se han extraviado demasiados psicoanalistas–, el análisis intenta resolver el enigma general de la estética por el desvío de una obra singular y de las significaciones creadas por esta obra. Se conoce la paciencia y la minuciosidad de esta interpretación, que hemos seguido en otro lugar.[1]

"El Moisés de Miguel Ángel" sale ya de los límites de un simple psicoanálisis aplicado. No se limita a verificar el método analítico, apunta hacia un tipo de sobredeterminación que el *Leonardo* permitirá ver mejor, a pesar o por medio de las equivocaciones que pareciera alentar. Esta sobredeterminación del símbolo erigido por el estatuario sugiere que el análisis no clausura la explicación, sino que la abre a todo un espesor de sentido: "El Moisés de Miguel Ángel" ya dice más de lo que dice; su sobredeterminación concierne a Moisés, al difunto papa, a Miguel Ángel –y quizás al mismo Freud en su ambigua relación con Moisés...–. Se inicia un comentario sin fin que, lejos de reducir el enigma, lo multiplica. ¿Esto no es como confesar que el psicoanálisis del arte es interminable por esencia?

Llego al *Leonardo.* ¿Por qué razón lo mencioné primero como una ocasión y una fuente de equivocación? Simplemente porque ese ensayo, amplio y brillante, parece alentar el mal psicoanálisis del arte, el psicoanálisis biográfico. ¿Freud no ha intentado acaso descubrir el mecanismo de la creación estética en general, en su relación con las inhibiciones, o aún con las perversiones sexuales, por una parte, y por otra, con las sublimaciones de la libido en la curiosidad, en la investigación científica? ¿Acaso no ha reconstruido, sobre la frágil base de la

[1] Cf. supra, p. 129-130.

fantasía *[fantasme]* del buitre (¡que, por otra parte, no es un buitre!), el enigma de la sonrisa de Mona Lisa?

¿No dice acaso que el recuerdo de la madre perdida y de sus besos excesivos se transpone, a su vez, en la fantasía *[fantasme]* de la cola del buitre en la boca del niño, en la inclinación homosexual del artista y en la sonrisa enigmática de la Mona Lisa? "Su madre fue quien tuvo esa misteriosa sonrisa, en un tiempo perdido para él, y que lo cautivó cuando volvió a encontrarla en los labios de la dama florentina" (1927: 147). Es la misma sonrisa que se reitera en las imágenes desdobladas de la madre en la composición de la *Santa Ana*: "Pues, si la sonrisa de la Gioconda evocó, más allá de las sombras de su memoria, el recuerdo de su madre, ese recuerdo lo empujó de inmediato a una glorificación de la maternidad, restituyendo a su madre la sonrisa que volvió a encontrar en la noble dama" (1927: 148). Agrega también: "Este cuadro sintetiza la historia de su infancia; los detalles de la obra se explican por las impresiones más personales de la vida de Leonardo" (1927: 151); "La figura materna más alejada del niño, la abuela, por su apariencia y su posición en el cuadro con respecto al niño, corresponde a la verdadera y primera madre: Catherina. El artista recubrió y veló, con la sonrisa feliz de Santa Ana, el dolor y la envidia que sintió la desgraciada cuando debió ceder el niño a su noble rival, después de haberle cedido el padre" (1927: 154).

Lo que vuelve sospechoso este análisis –según los criterios extraídos de *El chiste y su relación con lo inconsciente*– es que Freud parece ir mucho más allá de las analogías estructurales que sólo un análisis de la técnica de composición autorizaría, y avanzar hacia la temática pulsional que la obra recubre y vela. ¿No es está misma pretensión la que nutre el mal psicoanálisis, el de los muertos, el de los escritores y artistas?

Miremos un poco más de cerca las cosas: en primer lugar, es notable que Freud no hable verdaderamente de la creatividad de Leonardo, sino de su inhibición por el espíritu de investigación: "El objetivo que nuestro trabajo se proponía era explicar las inhibiciones de Leonardo en su vida sexual y en su actividad artística" (1927: 200); estos déficit en la creatividad constituyen el verdadero objeto del primer capítulo del *Leonardo*, y dan lugar a las observaciones más notables de Freud acerca de las relaciones entre el conocimiento y el deseo. Más aún, en el interior mismo de este marco restringido, la transposición del instinto en curiosidad, aparece como un destino de represión irreductible a cualquier otro. Freud dice que la represión puede conducir, ya sea a la inhibición de la curiosidad misma, que comparte así la suerte de la sexualidad –es el tipo de la inhibición neurótica–, ya sea a obsesiones de tinte sexual, donde el pensamiento mismo es sexualizado –es el tipo obsesivo–. Pero

> el tercer tipo, el más raro y el más perfecto, escapa, gracias a disposiciones particulares, tanto a la inhibición como a la obsesión intelectual; la libido se sustrae a la represión, sublima desde el origen en curiosidad intelectual, y refuerza el instinto de investigación, ya de por sí poderoso. Las características de la neurosis faltan, la sujeción a los complejos primitivos de la investigación sexual infantil está ausente, y el instinto puede consagrarse libremente al servicio activo de los intereses intelectuales. Pero la represión sexual que, por el aporte de la líbido sublimada, los había fortalecido tanto, los marca aún con su huella al hacerlos evitar los temas sexuales. (1927: 61)

Queda claro que con esto sólo estamos describiendo y clasificando, y que reforzamos el enigma al llamarlo sublimación. Freud lo reconoce en su conclusión. Decimos que el trabajo creador es una derivación de los deseos sexuales (1927: 203), y que ese fondo pulsional ha sido liberado por la regresión a los recuerdos infantiles, favorecido por el encuentro con la dama florentina: "Gracias a sus más antiguas emociones eróticas, puede celebrar una vez más el triunfo sobre la inhibición que ponía trabas a su arte" (1927: 207). Sin embargo, con todo esto, no hemos hecho más que discernir los contornos de un problema: "Como el don artístico y la capacidad de trabajo están íntimamente ligados a la sublimación, debemos confesar que la esencia de su función artística permanece también, psicoanalíticamente, inaccesible" (1927: 212). Y, un poco más lejos, dice: "Si el psicoanálisis no nos explica por qué Leonardo fue artista, nos permite comprender, al menos, las manifestaciones y las limitaciones de su arte" (1927: 213).

En este marco limitado, Freud procede, no a un inventario exhaustivo, sino a una exploración limitada, "debajo" de cuatro o cinco rasgos enigmáticos, tratados como vestigios arqueológicos. Allí es donde la interpretación de la fantasía *[fantasme]* del buitre –tratada, precisamente, como vestigio– funciona como pivote. Ahora bien, a falta de un verdadero psicoanálisis, esta interpretación es puramente analógica; se obtiene por una convergencia de indicios tomados de fuentes dispares: psicoanálisis de los homosexuales (relación erótica con la madre, represión e identificación con la madre, elección narcisista del objeto, proyección del objeto narcisista en un objeto del mismo sexo, etcétera), teoría sexual de los niños referente al pene de la madre, paralelos mitológicos (el falo de la diosa Buitre, comprobado por la arqueología). Freud escribe en un estilo puramente analógico: "La hipótesis infantil del pene materno es la fuente común de donde derivan la estructura andrógina de las divinidades maternas, tal como Mout la egipcia, y la "Coda" del buitre en la fantasía *[fantasme]* de infancia de Leonardo" (1927: 106).

Ahora bien, ¿qué comprensión de la obra de arte se nos comunica de esta manera? Aquí, el error sobre el sentido del *Leonardo* de Freud puede conducirnos más lejos que la interpretación de "El Moisés de Miguel Ángel".

En una primera lectura, creemos haber desenmascarado la sonrisa de Mona Lisa y haber mostrado aquello que se oculta detrás; "hicimos ver" los besos que la madre desposeída prodigó a Leonardo. Pero escuchemos con oído más crítico una frase como ésta: "Quizás Leonardo haya negado y superado, por la fuerza del arte, la desgracia de su vida amorosa en esas figuras creadas por él, y en las cuales una feliz fusión del ser masculino con el ser femenino representa la realización de los deseos del niño fascinado, en el pasado, por su madre" (1927: 163). Esta frase suena como aquella que destacábamos antes en el análisis de "El Moisés de Miguel Ángel". ¿Qué quiere decir, entonces, "negado" y "superado"? ¿Acaso esta representación que cumple el deseo del niño sería algo más que un doble de la fantasía, que una exhibición del deseo, que una simple producción a la luz del día de aquello que estaba oculto? ¿Interpretar la sonrisa de la Gioconda no sería para nosotros equivalente a "mostrar", en los cuadros del maestro, la fantasía *[fantasme]* develada por el análisis del recuerdo de infancia? Estas preguntas nos llevan de una explicación demasiado segura de sí misma hacia una duda de segundo grado. El análisis no nos condujo de lo menos conocido a lo más conocido. Esos besos que la madre de Leonardo dio en la boca del niño no son una realidad de la cual yo podría partir, un suelo firme sobre el cual podría construir la comprensión de la obra de arte. La madre, el padre, las relaciones que el niño establece con ellos, los conflictos, las primeras heridas de amor, todo esto sólo existe como significado ausente. Aunque el pincel del pintor recree la sonrisa de la madre en la sonrisa de la Mona Lisa, es preciso decir que el recuerdo no existe en ninguna otra parte más que en esa sonrisa, en sí misma irreal, de la Gioconda, significada por la sola presencia del color y del dibujo. El *Recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* –para retomar el título mismo del ensayo– es aquello a lo cual remite la sonrisa de la Gioconda, pero sólo existe como ausencia simbolizable que se hace más profunda bajo la sonrisa de Mona Lisa. Perdida como recuerdo, la sonrisa de la madre es un lugar vacío en la realidad. Es el punto donde todas las huellas reales se pierden, donde lo abolido linda con la fantasía *[fantasme]*; por consiguiente, aquello que explicaría el enigma de la obra de arte no es algo que se conozca más; es una ausencia aludida que, lejos de disiparlo, multiplica el enigma inicial.

Valor y límite de la interpretación analítica

Precisamente aquí, la *doctrina* –me refiero a la metapsicología– nos protege contra los excesos de sus propias "aplicaciones". Nunca tenemos acceso a las pulsiones como tales, sino a sus expresiones psíquicas, a sus presentaciones en representa-

ciones y afectos; desde entonces, lo económico es tributario del desciframiento del texto; el balance de las catexias pulsionales sólo puede leerse en la grilla de una exégesis referida al juego de los significantes y de los significados. La obra de arte es una forma notable de lo que el mismo Freud denominaba los "derivados psíquicos" de las representaciones pulsionales. Estos son, para hablar con propiedad, derivados creados; con esto queremos decir que el fantasma *[fantasme]*, que no era más que un significado que se daba por perdido (el análisis del recuerdo de infancia apunta precisamente a esa ausencia), es anunciado como obra que existe en el tesoro de la cultura. La madre y sus besos existen por primera vez entre las obras que se muestran a los hombres para que éstos las contemplen; el pincel de Leonardo no recrea el recuerdo de la madre, lo crea como obra de arte. Ése es el sentido de la afirmación de Freud: "Leonardo negó y superó, por la fuerza del arte, la desgracia de su vida amorosa en esas figura creadas por él" (1927: 163). Así, la obra de arte es, a la vez, el síntoma y la cura.

Estas últimas notaciones nos permiten plantear algunas cuestiones de principio.

1. ¿Hasta qué punto se justifica que el psicoanálisis someta la obra de arte y el sueño al punto de vista unitario de una económica de la pulsión? Si la obra de arte dura y permanece, ¿no es porque enriquece con nuevas significaciones el patrimonio de valores de la cultura? El psicoanálisis no ignora esta diferencia de valor; precisamente, es aquello que aborda por el rodeo de la sublimación. Pero la sublimación es tanto el título de un problema como el nombre de una solución.[1]
2. Esta frontera común al psicoanálisis y a una filosofía de la creación se descubre en otro punto: la obra de arte no sólo es socialmente válida, sino que –como lo dan a percibir los ejemplos de *El Moisés de Miguel Ángel* y *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, y como mostraría de tan clara manera la discusión de *Edipo rey*, de Sófocles– esas obras son creaciones en la medida en que no son simples proyecciones de los conflictos del artista, sino el esbozo de su solución. El sueño mira hacia atrás, hacia la infancia, hacia el pasado. La obra de arte se adelanta al propio artista; es un símbolo prospectivo de la síntesis personal y del porvenir del hombre, más que un síntoma regresivo de sus conflictos no resueltos. Pero quizás esta oposición entre regresión y progresión sólo sea verdadera en una primera aproximación; quizás haya que superarla, a pesar de su fuerza aparente; la obra de arte nos pone precisamente en el camino de nuevos descubrimientos referidos a la función simbólica y

[1] Sobre este punto, cfr. "El psicoanálisis y el movimiento de la cultura contemporánea" en el presente volumen.

a la sublimación misma. ¿El sentido verdadero de la sublimación no sería promover nuevas significaciones movilizando las energías antiguas que primero fueron invertidas en las figuras arcaicas? ¿Acaso Freud no nos invita a investigar en esa dirección cuando, en el *Leonardo*, establece la distinción entre la sublimación de la inhibición y de la obsesión, y cuando, con más fuerza aún, opone, en la *Introducción del narcisismo,* la sublimación a la represión misma?

Sin embargo, para superar esta oposición entre regresión y progresión, es necesario haberla elaborado y conducido hasta el punto en el cual se destruye a sí misma.

3. Esta invitación a profundizar el psicoanálisis mediante su confrontación con otros puntos de vista diametralmente opuestos al suyo deja entrever el sentido verdadero de los límites del psicoanálisis. Estos límites no son fijos en absoluto; son móviles e indefinidamente superables. Para hablar con propiedad, no son límites a la manera de una puerta cerrada sobre la cual estaría escrito: "Hasta aquí, no más allá". El límite, como lo enseñó Kant, no es un límite exterior, sino una función de la validez interna de una teoría. El psicoanálisis está limitado por lo mismo que lo justifica, a saber, su decisión de conocer en los fenómenos de la cultura sólo aquello que cae bajo el dominio de una función económica del deseo y de sus resistencias. Debo decir que esta firmeza y este rigor me hacen preferir Freud a Jung. Con Freud, sé dónde estoy y adónde voy; con Jung, todo corre el riesgo de confundirse: el psiquismo, el alma, los arquetipos, lo sagrado. Esta limitación interna de la problemática freudiana es precisamente aquello que nos invita, en un primer tiempo, a oponer otro punto de vista explicativo, al parecer más apropiado, a la constitución de los objetos culturales como tales, y luego, en un segundo tiempo, a encontrar en el psicoanálisis mismo la razón de su propia superación. La discusión del *Leonardo* de Freud nos permite entrever algo de ese movimiento: la explicación por la libido nos condujo, no a un punto terminal, sino a un umbral; no es algo real, aun psíquico, lo que la interpretación revela; el deseo al cual remite es, a su vez, una nueva remisión a la serie de "derivados" e indefinida simbolización de sí mismo. Esta abundancia simbólica se presta a una investigación por otros métodos: fenomenológicos, hegelianos y hasta teológicos; será necesario descubrir en la estructura semántica del símbolo mismo, la razón de ser de estos otros enfoques y de su relación con el psicoanálisis. El psicoanalista mismo, dicho sea de paso, debería estar preparado por su propia cultura para esta confrontación; por cierto, no para aprender a limitar exteriormente su propia disciplina, sino para encontrar en ella las razones para llevar siempre más lejos los límites ya alcan-

zados. Así es como el psicoanálisis pasa de una primera lectura, puramente reductora, a una segunda lectura de los fenómenos de cultura; la tarea de esta segunda lectura ya no consistiría en desenmascarar lo reprimido y lo que reprime para hacer ver lo que hay detrás de las máscaras, sino en ingresar al movimiento del significante, que nos remite siempre de los significados ausentes del deseo a las obras que actualizan las fantasías *[fantasme]* en un mundo de cultura y, de esa manera, las crean como realidad de grado estético.

Tercera parte

Hermenéutica y fenomenología

El acto y el signo según Jean Nabert

Este artículo explora con mayor extensión y detenimiento una dificultad de la filosofía de Nabert evocada con demasiada rapidez en mi prefacio a los *Éléments pour une éthique* (1962: 10-13). Esta dificultad toma forma por primera vez en la *Expérience intérieure de la liberté,* donde es tratado el problema de los motivos y de los valores, y alcanzada su formulación completa y, a la vez, una solución más radical en los *Éléments pour une éthique.* En su aspecto más general, esta dificultad concierne a las relaciones entre el acto por el cual una conciencia se plantea y se produce, y los signos en los cuales se representa el sentido de su acción. Éste no es un problema exclusivo del pensamiento de Nabert; es común a todas las filosofías que intentan subordinar la objetividad de la Idea, de la Representación, del Entendimiento, o como se lo quiera llamar, al acto fundador de la conciencia, ya sea que se lo denomine Voluntad, Apetencia, Acción. Cuando Spinoza se remonta de la idea al esfuerzo de cada ser para existir, cuando Leibniz articula la percepción con la apetencia, y Schopenhauer la representación con la voluntad, cuando Nietzsche subordina perspectiva y valor a la voluntad de poder y Freud la representación a la libido: todos estos pensadores toman una decisión importante que concierne al destino de la representación. Ésta ya no es el hecho primero, la función primaria, lo más conocido ni para la conciencia psicológica ni para la reflexión filosófica; se convierte en una función secundaria del esfuerzo y del deseo; ya no es aquello que hace comprender, sino aquello que hay que comprender.

No es Nabert quien plantea el problema en términos tan abstractos y generales, sino el artículo de la *Encyclopédie française* (t. XIX: *La philosophie reflexive*: 19.04-14/19.06-3) cuando diseña el árbol genealógico del método reflexivo. Allí, se pone de manifiesto la amplitud de nuestro problema. Reclamándose de la descendencia de Maine de Biran más que de la de Kant, Nabert articula el problema que tenemos a la vista, y que vamos a elaborar a continuación, en términos precisos y limitados. En la línea de pensamiento de Maine de Biran, las operaciones de la conciencia actuante no pueden ser reducidas a operaciones que regulan el conocimiento y la ciencia, y el análisis reflexivo aplicado a la acción debe ser sustraído a la hegemonía de la crítica del conocimiento.

En términos semejantes, la *Expérience intérieure de la liberté* distingue una investigación aplicada a "la función de objetividad y de verdad" del *Cogito* (1923: x) de una reflexión cuyo tema sería "la conciencia en su productividad no determinable por las categorías sobre las cuales descansa la verdad del saber" (1923: xi). Nabert también adjudica esta intención a Maine de Biran:

> Creemos que es conveniente volver a la inspiración de Maine de Biran, siempre y cuando se interprete a este pensador menos por la fe de sus fórmulas literales que por la idea de la filosofía que pretendía crear. Pues aquello que Maine de Biran quería expresar, es esta idea de que la conciencia sólo se produce por un acto y que el *Cogito*, que es esencialmente planteo del sí-mismo en la conciencia actuante, no se puede confundir, al menos si se trata de vida volitiva, ni con una acción del entendimiento, ni con un método para fundar la objetividad del conocimiento [...]. Nunca antes se había comprendido tan claramente que se podía liberar la conciencia de los modelos tomados de la representación y del conocimiento del mundo exterior. (1923: 157-160)

Es esta misma liberación la que da origen al problema que aquí nos ocupa, pues, si las operaciones constitutivas del conocimiento verdadero no pueden dar la clave de esta "productividad", lo que ahora debe ser sometido a discusión es el destino de la representación en el método reflexivo.

Ahora bien, no podríamos contentarnos con la solución provisoria que consiste en distinguir y yuxtaponer varios "focos de la reflexión", un foco de verdad y un foco de libertad. Es cierto que algunos textos de Nabert toman esta dirección, pero no están destinados a dar cuenta de la constitución radical de la conciencia y de la existencia, sino sólo a describir las ramificaciones históricas de la filosofía reflexiva. Más importante es la sugerencia de que habría que establecer una "solidaridad" y una "complementariedad" entre las normas reguladoras del conocimiento verdadero y las operaciones constitutivas de la acción libre. Este precepto no promueve un eclecticismo, que colocaría a Kant a continuación de Maine de Biran, sino una filosofía del acto que daría cuenta, *en el interior de sí misma*, de esta función de objetividad y de verdad. Nabert espera obtener el equilibrio final de la filosofía reflexiva de esta reintegración del *Cogito* objetivo en el interior de la conciencia activa y productora: "Sin ese contrapeso –sigue diciendo en el prólogo de 1924–, investigaciones inmediatamente orientadas al descubrimiento de las formas concretas de la experiencia interior, irreductibles a las categorías por las cuales construimos la naturaleza, habrían inclinado la filosofía hacia un irracionalismo estéril" (1923: x). Es notable que el artículo de la *Encyclopedie française* retome en 1957 la misma advertencia: "Era necesario que una teoría crítica del saber destacara en el "yo pienso" su función de

objetividad y de verdad, para evitar que las investigaciones que prestan una atención inmediata a las formas concretas de la experiencia interior fuesen complacientes con un irracionalismo estéril" (*Encyclopédie française*: 19.06-1)

Pero más que esbozar una solución, esta declaración, pronunciada en términos idénticos en los dos extremos de la obra de Nabert, traza el contorno de un problema. La primera solución se originó en el marco de un problema mucho más limitado y, a primera vista, diferente. Este problema, tan clásico, casi académico, en el marco del cual tiene lugar la vasta cuestión del *acto* y del *signo*, es el del papel de los motivos en una psicología de la volición. Como se sabe, la *Expérience intérieur de la liberté* constituye un intento de dar cuenta de la libertad en los términos del problema de la causalidad psicológica. "Más difícil que discernir entre el determinismo y el indeterminismo es mostrar cómo, sin perderse en ello, la libertad participa de la vida de una conciencia y del sistema de hechos psicológicos que se desarrollan en ella" (1923: 63).

No obstante, el autor nos lo advierte de inmediato: "Cuando se afirma la coincidencia de la libertad y de la causalidad psicológica, se enuncia [...] un problema; no se da una solución" (1923: 64). En efecto, corremos el riesgo de consagrar solamente la dualidad de las dos funciones del *Cogito*: la función de verdad establecida en el determinismo y la función de libertad ejecutada en la conciencia activa y productiva. Es lo que sucede en las doctrinas procedentes del kantismo, que relegan al plano de los fenómenos el encadenamiento de los motivos y concentran todo lo referente al sujeto en el acto de un pensamiento hecho para la objetividad. Se salva todo, pero no se gana nada, pues el sujeto así resguardado no es ni yo, ni nadie. Tampoco se gana nada si se busca en la cualidad de ciertas representaciones, de ciertas ideas, el poder de engendrar la acción. No sabemos nada de ese poder ideomotor, y aún falta investigar si la representación es la realidad fundamental de la cual se debe partir.

Nabert piensa (1923: 123-155) que es necesario partir resueltamente del acto para hallar, en la producción de la decisión, la razón por la cual ese acto aparece posteriormente para el entendimiento como una serie empírica de hechos. Esa razón es lo que a continuación denominaremos "ley de la representación".

Sin embargo, esta ley sólo aparece si realizamos el trayecto del acto a la representación, y no a la inversa. En efecto, si somos fieles a esta lectura, debemos volver a captar, hasta en los motivos que supuestamente preceden al acto cumplido de la decisión, bosquejos, esbozos, principios de actos. Son estos bosquejos los que, a posteriori, se me presentan como una suerte de diseño del acto en la representación. De esta manera, tratamos los motivos como representaciones anteriores capaces de producir el acto. Ahora bien, antes del acto acaba-

do, hay actos incoativos, incompletos, inacabados; y estos actos inacabados, captados desde la óptica de la retrospección, aparecen en la representación bajo los rasgos de una progresión y de una conexión. Esta caída del acto inacabado en la representación es lo que denominamos motivo. Así objetivada, la deliberación se nos presenta como un cuerpo de necesidad en el cual ya no podemos alojar un alma de libertad. Pero estos motivos no son más que el efecto o, más bien, el resultado de la causalidad de la conciencia; en cada uno de ellos "se transponen los actos incompletos en los que intenta actuar nuestra conciencia". No obstante, esta transposición procede de una retirada, de un repliegue de nuestra responsabilidad, que, al concentrarse en el acto último, abandona el curso anterior de la ley de representación.

De este modo, toda la dificultad se enmarca en la doble naturaleza del motivo que, por un lado, "participa del acto" y, por otro, "se presta a convertirse rápidamente en un determinismo psicológico" (1923: 127). Esta doble naturaleza es la que permite escapar no sólo a la antinomia kantiana de la libertad nouménica y de la causalidad empírica, sino además a la oposición bergsoniana de la duración y del yo superficial.

Pero, por nuestra parte, ¿hicimos algo más que señalar el problema? ¿Qué es este poder expresivo cuya extraña virtud consiste en "desplegar el acto en la representación" (1923: 129)? Por cierto, comprendemos que, al convertirse en espectáculo, el acto se da a conocer: por los motivos, sabemos lo que hemos querido. Pero ¿por qué ese saber no se presenta como saber de un querer actual en sus signos, sino como saber de un querer abolido en lo dado inerte? ¿Habrá que llegar al punto de decir que esta función de revelación, de manifestación, invita en sí misma al abandono y al olvido de la causalidad a la que estos signos le deben lo que son? Extraño maleficio: al volverse "comentario" (1923: 130) de sí mismo, texto dado a descifrar, el acto es desconocido y, al mismo tiempo, conocido; y siempre es por un desgarramiento contrario que la conciencia debe corregirse a sí misma en su expresión. Y, sin embargo, nada está más lejos del pensamiento de Nabert que el considerar este pasaje del acto a su signo y del signo a la representación como una degradación. La posibilidad de leer el texto de la conciencia en función de la ley del determinismo coincide exactamente con el esfuerzo de claridad y sinceridad sin el cual nosotros mismos no sabríamos lo que queremos. Más aún, sin esta inscripción en un relato sin lagunas, nuestros actos no serían más que fulguraciones instantáneas y no constituirían una historia, ni siquiera una duración. Por consiguiente, la tendencia a olvidar el acto en su signo y a agotar el sentido de la causalidad psicológica en el determinismo se presenta con mayor fuerza en el momento en que el acto se recupera en su propio verbo.

Así, pues, tanto la génesis de la representación como la trampa de la motivación residen en el pasaje del acto a la luz y al verbo. Por esta razón, es necesario rehacer sin cesar el trayecto inverso, que Nabert denomina "recuperación", de la representación al acto; como hay más en el acto, incluso esbozado, que en su representación como motivo, este movimiento de recuperación parece obtener siempre el mayor partido de lo más pequeño: de manera que las tendencias y las demás fuerzas que tienden al acto volitivo toman cuerpo en representaciones. A su vez, estas representaciones se nos presentan como modelos de los movimientos a realizar. Luego, para dar cuenta de la gratuidad del yo quiero, es preciso conferir una diferencia de valor a las representaciones, es decir, incorporarles aquello que en realidad no es más que un signo de la causalidad de la conciencia. En suma, para dar cuenta del movimiento de la representación al acto, es necesario que el hecho psicológico parezca "superarse a sí mismo, convirtiéndose en el elemento de un acto del cual, en cierto modo, no es más que la materia, y remitiendo así a una causalidad que no contenía" (1923: 149). Este ascenso del hecho psicológico, expuesto en el plano de las representaciones, al acto de conciencia es, en realidad, la réplica de esa génesis de la representación en el acto: "Todo sucede como si la conciencia empírica sólo durara, sólo se mantuviera, sólo progresara por el acto renovado de una conciencia no empírica que crea en el fenómeno aquello mediante lo cual se traduce y prolonga la vida espiritual" (1923: 149).

En estos dos trayectos de la reflexión, el determinismo psicológico se recupera como "la envoltura de una causalidad de otro tipo" (1923: 149). Por no comprender este vínculo entre el acto y el signo, la filosofía oscila entre la profesión de una libertad exiliada y la de una explicación empírica, única fiel a la ley de la representación.

Tal era, en 1924, el esfuerzo de Nabert por acercar el acto no empírico de la conciencia y la consecuencia empírica de sus condiciones. La apuesta de aquel esfuerzo excedía singularmente el problema puntual de las relaciones de la filosofía de la libertad y de la psicología de la volición. Al fundar la ley de la representación en la doble naturaleza del motivo, Nabert intentaba que las dos funciones del *Cogito* que la tradición había separado volvieran a ser solidarias y complementarias entre sí. Pero ¿qué significa esta solución? Está claro que es necesario remontarse más allá de esta estructura del motivo: la conversión del motivo en representación, expuesta bajo la óptica del entendimiento, se vincula al carácter inacabado del acto cuyo motivo es la expresión. Ahora bien, el verdadero acto, el acto acabado, cumplido, en el cual la causalidad de la conciencia se equipararía a sí misma, es un acto que no llevaremos a cabo jamás. Todas nues-

tras decisiones son, en realidad, ensayos inferiores a ese acto completo y concreto. El esfuerzo mismo da cuenta de este estado inacabado. En efecto, el esfuerzo no es un incremento, sino una carencia de acto. El acto acabado sería sin fatiga, sin pena, sin esfuerzo. La desigualdad de nosotros mismos con nosotros mismos es, pues, nuestra condición durable. En esta distancia entre la conciencia empírica y "el *Cogito* que es esencialmente planteo del sí mismo por la conciencia actuante" (1923: 157), la ley de la representación se desliza y, con ella, la convicción de que toda nuestra existencia puede ser comprendida bajo el signo del determinismo; al mismo tiempo, el acto libre se exilia en el ideal de sí mismo y se proyecta hacia adelante y por encima de nosotros, hacia la idea de elección intemporal según Platón y Kant. Esta idea de elección absoluta es la contrapartida de la disimulación del acto inacabado en un curso determinista de representaciones. No es, pues, por error, sino por necesidad que la conciencia reflexiva y la explicación psicológica se duplican.

Por lo tanto, la filosofía reflexiva no ha hecho más que llevar más lejos la dualidad de la conciencia operante y de la función objetiva del entendimiento. Ya no se trata de la dualidad clásica entre el actuar y el conocer; es un desdoblamiento más sutil, en el seno mismo de la conciencia actuante, entre su poder puro de plantearse y su producción laboriosa por "la mediación de elementos psicológicos" (1923: 155). Este desdoblamiento hace posible "el deslizamiento del acto de conciencia a la naturaleza, y su inserción en el determinismo de la vida psicológica" (1923: 269). Este olvido, esta distensión, parecen resultar del carácter inacabado del acto humano y de su inadecuación a la posición pura de la conciencia.

El hecho de que aquí desemboquemos en un enigma singularmente más vasto que el problema inicial del cual partimos, está confirmado por las últimas páginas de *Expérience intérieure de la liberté.* El problema de la causalidad psicológica no es el único punto en el que este enigma aflora. El entendimiento mismo, en el cual hemos reconocido la regla del determinismo y, en un sentido más general, la norma de la verdad, es sólo un aspecto de la razón entendida como "conjunto de normas" (1923: 304). "El entendimiento sólo expresa aquella parte de la razón por la cual ésta misma produce objetividad. Sin embargo, como decía Malebranche, junto a las relaciones de grandeza están las relaciones de perfección" (1923: 304). Por consiguiente, el entendimiento es exclusivamente una especificación de una función más general de orden, en el que se destacan además las normas de la belleza y de la moralidad.

La solución esbozada en el nivel de la "ley de la representación", es decir, del entendimiento, no es en sí misma más que una solución parcial. Habría que plantear en toda su magnitud la relación de la libertad y de la razón. *Expérience*

intérieure de la liberté lo intenta en rápidos términos; en todo caso, la solución vislumbrada anuncia las páginas de *Eléments pour une étique*, texto que luego comentaremos. En efecto, el último capítulo de la tesis de 1924 se limita a establecer la "complementariedad" de la libertad y de las normas; la "convertibilidad" de la libertad y de la razón aparece en la idea de valor. De esta manera, la idea de valor presenta, hacia el final de la obra, el mismo carácter *mixto* que antes poseía el motivo. El valor apunta, a la vez, hacia la norma "objetiva" y hacia la adhesión contingente de la conciencia: "La razón sólo puede proveer normas. La síntesis de estas normas y de la libertad proporciona valores. Sólo hay valor por una adhesión contingente de la conciencia a las normas de un pensamiento hecho para la impersonalidad" (1923: 310). La objetividad de los valores expresa la resistencia de las normas a nuestro deseo, su subjetividad expresa el consentimiento sin el cual el valor no sería más que una fuerza. Este doble aspecto del valor, semejante al del motivo, brinda la ocasión para el desdoblamiento mismo. El olvido de la iniciativa que sostiene al valor produce la misma desaparición de la conciencia ante la verdad del orden. La "transferencia" misma (1923: 314) del sujeto de la acción hacia el polo del entendimiento o de la razón es lo que otorga al *ideal* su exterioridad aparente. Esta "transferencia" tampoco es una pérdida; gracias a ella, puedo juzgarme. Sin embargo, es una pendiente que sin cesar debe ser remontada a fin de liberar la espontaneidad primera, de donde proceden los actos, de la contemplación y la fascinación del orden.

Esta última dualidad del acto y de la norma certifica el carácter inacabado de la teoría del signo en la primera obra de Nabert. Las mismas expresiones "colaboración" y "equilibrio" (1923: 318-322) demuestran que una dualidad invencible renace entre libertad y razón. La teoría de la motivación había "acercado" la espontaneidad de la conciencia y la objetividad del entendimiento. Al ampliar el problema hasta las dimensiones de la razón, entendida como foco de las normas, el último capítulo vuelve a abrir el debate que la teoría del motivo parecía haber clausurado. Por lo menos, *Expérience intérieure de la liberté* mostró firmemente la dirección de la solución.

Esa dirección es una teoría general del signo. El artículo de la *Encyclopédie française* lo dice con claridad:

> Es cierto que en todos los ámbitos donde el espíritu se revela como creador, la reflexión está llamada a descubrir nuevamente los actos que disimulan y que recubren las obras, pues, al vivir una vida propia, éstas se hallan como separadas de las operaciones que las produjeron: se trata, para ellas, de sacar a la luz la íntima relación entre el acto y las significaciones en las cuales éste se objetiva. Lejos de ignorar que el espíritu primero debe, en todos los órdenes, obrar, pro-

> ducirse en la historia y en una experiencia efectiva para captar sus posibilidades más profundas, el análisis reflexivo revela toda su fecundidad al sorprender el momento en que el acto espiritual se inviste en el signo, que corre el riesgo de volverse inmediatamente contra él. (*Encyclopédie française*: 19.06-1)

Ésta es la teoría general del signo que *Expérience intérieure de la liberté* esbozó en dos ocasiones: en el plano del motivo y en el plano del valor. Estos dos planos corresponden a dos puntos de vista que en aquella época permanecían ajenos entre sí: el de la explicación psicológica y el de la normatividad ética, es decir, en última instancia, el del entendimiento y el de la razón.

El capítulo VI de los *Eléments pour une éthique* ("La promoción de los valores") procura superar uno y otro punto de vista y, simultáneamente, su exterioridad misma. La causalidad psicológica y la normatividad ética ya no son puntos de vista constituidos por fuera de la reflexión. Más aún, la cuestión epistemológica de la diversidad de los focos de reflexión es superada en provecho de una problemática más radical, la de la existencia. Si aún subsiste una diferencia entre la conciencia que se promueve y la que se observa, se debe a que la existencia misma está constituida por una relación doble: entre una afirmación que la instaura y supera su conciencia, y una falta de ser que da cuenta del sentimiento de la falta, del fracaso y de la soledad. "La desigualdad de la existencia consigo misma" (1962: 77) se relaciona, ante todo, con la pluralidad de los focos de reflexión. Ella es la que dispone, en el centro de la filosofía, la tarea de apropiarse de la afirmación originaria mediante los signos de su actividad en el mundo o en la historia; ella convierte esta filosofía en una Ética en el sentido fuerte y amplio que Spinoza le asigna a este término, es decir, una historia ejemplar del deseo de ser.

¿Qué sucede en esta ética con la teoría del signo cuyo doble esbozo hemos visto en la tesis de 1924, al tratar la teoría del motivo y del valor? Aquí, el segundo tema engloba al primero. Pero, si ahora puede asumir ese papel, es porque él mismo se desprende de una teoría previa de las normas. Sólo supone una cosa: la relación que la libertad establece con el mundo en el corazón de la *obra*.

En efecto, lo que le sigue de manera inmediata a la desigualdad de la existencia consigo misma es la "alternancia" entre dos movimientos, el de "una concentración del yo en su origen" y el de "su expansión en el mundo" (1962: 77). Reubicado en el campo de esta alternancia, el problema del valor adquiere una significación nueva: "Aquello que la reflexión capta y afirma como conciencia pura de sí, el yo se lo apropia como valor en la medida en que se crea y deviene realmente para sí. Esto quiere decir que el valor aparece con vistas a la

existencia y para la existencia, cuando la conciencia pura de sí ya se inclina hacia el mundo para convertirse en principio o regla de la acción, y al mismo tiempo en medida de la satisfacción de una conciencia concreta" (1962: 78). En ese movimiento hallamos nuevamente el olvido del acto en el signo: "El valor está siempre ligado a cierta ocultación del principio que lo funda y lo sostiene [...]. Desde este punto de vista, la ocultación del principio generador del valor es la expresión de una ley que afecta a todas las manifestaciones del espíritu humano. Aquello que Maine de Biran dice de los signos, es decir, de los actos que revelan a la conciencia su poder constitutivo, es preciso decirlo también de los valores" (1962: 78). Sin embargo, esta ocultación "no es una disminución o un repliegue del principio" (1962: 78), como sucede en las filosofías neoplatónicas de lo inteligible. El riesgo de traición está en el camino mismo de la prueba, más allá de la cual no hay apropiación de sí.

¿Es posible ir más allá de esta ley del signo? Nabert sugiere que el deslizamiento del predicado de valor –valiente, generoso– a la esencia del coraje, de la bondad, procede del olvido del "carácter fundamental del espíritu [...] el de ser afectado por sus propias creaciones" (1962: 86). Esta afección de sí por sí mismo, ya invocada por Kant en su segunda edición de la *Crítica*, hace posible el desdoblamiento del movimiento generador y de la ley interna de ese movimiento: una esencia nace cuando el acto creador se retira de sus creaciones, de sus ritmos de existencia íntima, ahora dados a la contemplación. La afección de sí por sí mismo parece ser una especie de inercia de la imaginación productiva:

> Es evidente que la idealidad de los valores conocidos no es nada más que la idealidad de las creaciones, de las direcciones permanentes que proceden de la imaginación productora, que se convierten en reglas de acción y de evaluación para la conciencia individual. Por cierto, las inviste una autoridad que sobrepasa los movimientos contingentes de la conciencia; pero sólo el desdoblamiento del espíritu, simultáneamente capaz de crear y de afectarse a sí mismo por sus propias creaciones, imprime un carácter engañoso a la trascendencia de las esencias. (1962 : 87-88)

Quizás haya que reconocer aquí la ley de todo símbolo, que –tal como, por otra parte, revela el psicoanálisis– oculta y muestra, expresa y disfraza. Nabert mismo esboza una generalización semejante, cuando explora el trayecto inverso del deseo hacia el valor, por un movimiento similar al de la obra anterior, remontándose desde la tendencia psicológica hacia el motivo y el acto. Por lo tanto, partiendo del deseo, diremos que todo el sentido y toda la pretensión del valor es "obtener de lo real y de la vida [...] una expresión [la intención creadora] que supere toda expresión y toda realización" (1962: 80). Ahora bien, este incremento del deseo

por el valor es el pasaje al símbolo: "Condiciones de rigor sin cesar recrudecidas, reglas, formas, signos, lenguajes, sustituyen con percepciones y acciones nuevas las acciones y percepciones que se daban en direcciones inscriptas en el instinto [...] Cada uno los sistemas de símbolos producidos según esta voluntad de rigor constituye, ante todo, una suerte de método de disolución de lo real tal como se presenta a la conciencia inmediata [...]" (1962: 96).

Por este acceso doble al valor, objetivación del acto puro y simbolización del deseo natural, accedemos al núcleo tan buscado: como en Kant, la "imaginación permite el pasaje" (1962: 97). La imaginación entraña el doble poder de expresar, puesto que "simboliza" el principio (1962: 78) al verificarlo, y eleva el deseo al símbolo mediante la voluntad de rigor. Acerca de esta imaginación, es necesario decir que "crea el instrumento, la materia del valor, tanto como el valor mismo" (1962: 97). Es en esta imaginación y en la ley de afección de sí por sí mismo que le es propia *–y que es el tiempo mismo–* donde habría que buscar la clave del desdoblamiento que nos ocupó en este artículo, entre la pura producción de actos y su ocultación en los signos. La creación surge como duración, pero es como tiempo que las obras se depositan detrás de la duración, permanecen inertes y se ofrecen a las miradas como objetos para contemplar o esencias a imitar.

Si fuera necesario resumir en un solo título este juego de manifestación y ocultación, en el motivo y en el valor, habría que preferir el de "fenómeno".

El *fenómeno* es la manifestación, en una "expresión aprehensible", "de una operación interior que sólo puede estar segura de lo que es, esforzándose para llegar a esa expresión" (1962: 98). El fenómeno es el correlato de esta seguridad de sí en la diferencia consigo mismo. Porque no estamos en posesión inmediata de nosotros mismos, sino que siempre somos no-iguales a nosotros mismos –puesto que, según la expresión de la *Expérience intérieure de la liberté,* no producimos nunca el acto total que reunimos y proyectamos en el ideal de la elección absoluta–, debemos apropiarnos indefinidamente de lo que somos a través de las múltiples expresiones de nuestro deseo de ser. El desvío del fenómeno se funda, entonces, en la estructura misma de la afirmación originaria como diferencia y como relación entre la conciencia pura y la conciencia real. La ley del fenómeno es indivisiblemente una ley de expresión y una ley de ocultamiento.

Es posible comprender ahora que "el mundo sensible en su totalidad y todos los seres con los cuales nos relacionamos a veces se nos presenten como un texto a descifrar" (1962: 98). Empleando otro lenguaje, que no es el de Nabert, pero que su obra promueve, diré: porque la reflexión no es una intuición de sí por sí mismo, ella puede ser, debe ser, una hermenéutica.

Heidegger y la cuestión del sujeto

Lo importante aquí es comprender el *alcance* de la conocida crítica de la relación sujeto-objeto que sirve de fundamento a la negación de la prioridad del *Cogito*. Subrayo la palabra "alcance": en efecto, pretendo mostrar que esta negación implica mucho más que un simple rechazo de toda noción del *ego* o del sí-mismo, como si estas palabras carecieran de toda significación o como si estas nociones estuvieran necesariamente corrompidas por el desconocimiento fundamental que impera en las filosofías engendradas por el *Cogito* cartesiano. Por el contrario, la fuerza de la ontología puesta en práctica por Heidegger sienta las bases de lo que llamaré *una hermenéutica del "yo soy"*, que procede de la refutación del *Cogito* concebido como simple principio epistemológico, y que a la vez designa una capa de ser que debemos, por así decir, situar por debajo del *Cogito*. Para comprender esta compleja relación entre el *Cogito* y la hermenéutica del "yo soy", referiré, por una parte, esta problemática a la destrucción de la historia de la filosofía y, por otra, a la repetición o recuperación del proyecto ontológico que residía en el *Cogito* y que fue olvidado por la formulación de Descartes.
Esta tesis general sugiere el siguiente orden de discusión:

1. Tomando como guía la introducción de Heidegger a *El Ser y el Tiempo [Sein und Zeit]*, dirigiré la atención al vínculo primordial que se establece entre la pregunta por el ser y la emergencia del *Dasein* en la interrogación misma del que pregunta. Dicho vínculo primordial posibilita a un mismo tiempo una destrucción del *Cogito*, en tanto verdad primera, y su restitución en el plano ontológico, a título de "yo soy".
2. Pasando a los *Caminos del bosque [Holzwege]* y principalmente al ensayo "La época de la imagen del mundo" *[Die Zeit des Weltbildes]*,* desarrollaré la crítica principal al *Cogito*, con el objetivo de mostrar que se trata menos de una crítica al *Cogito* como tal que de una crítica de la metafísica subyacente: la

* Ricoeur traduce "La época de las concepciones del mundo". Trad. esp.: "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza, 1997. [N. de T.]

crítica se concentrará así en la concepción del existente como *Vorstellung*, como "representación."
3. Al término de este desvío por los temas que, en un sentido heideggeriano, pueden denominarse "destructivos", intentaré explorar la hermenéutica positiva del "yo soy", que reemplaza al *Cogito*, en todos los sentidos de la palabra "reemplazar". Este tercer análisis se basará en los parágrafos 9, 12 y 25 de *El Ser y el Tiempo*, y en todo lo que allí se dice sobre el sí-mismo.

Llegados a este punto, se podría objetar que el análisis se justifica mientras se refiera al primer Heidegger, y mientras se mantenga más acá de la *Kehre*, de la "vuelta". * En efecto, ¿no se podría pretender que la *Kehre* pone fin a esta relación compleja con el *Cogito*? Por esa razón, en la cuarta parte, intentaré mostrar que el tipo de implicación circular entre el *Sein* y el *Dasein*, entre la cuestión del ser y del Sí mismo, tratada en la introducción de *El Ser y el Tiempo*, sigue dominando la filosofía del último Heidegger. No obstante, ella impera en el nivel de la filosofía del lenguaje, y ya no en el de una Analítica del *Dasein*. La tarea de "llevar el ser al lenguaje"reitera la misma problemática, a saber, la emergencia del ser que "yo soy" en y por la manifestación del ser como tal. Esta especie de segunda prueba –o de contraprueba– que hubiera querido poder desarrollar sin restricciones, únicamente podrá ser esbozada. El problema en su conjunto se desplaza al campo de la filosofía heideggeriana del lenguaje. Esto quiere decir que la emergencia del *Dasein*, como tal, y la del lenguaje, en tanto habla, constituyen *un solo y mismo problema*.

I. Tomaré como punto de partida y como guía lo que denomino el vínculo primordial entre la pregunta por el ser y la emergencia del *Dasein* como aquel que interroga.

Todo el mundo conoce la primera frase de *El Ser y el Tiempo*: "La mencionada pregunta [que interroga por el ser] está hoy caída en el olvido". Esta manera de comenzar implica claramente que el acento se ha desplazado desde una filosofía que parte del *Cogito* como verdad primera hacia una filosofía que parte de la pregunta por el ser como pregunta olvidada, y que es olvidada en el *Cogito*. Sin embargo, el punto importante es que el problema del ser surge como una pregunta o, más exactamente, surge en el tratamiento del concepto de "pregunta", el cual hace referencia a un sí-mismo. ¿Qué significa decir que el problema del ser surge como una pregunta y que aquello que ha sido olvidado es, no sólo

* José Gaos traduce el término *Kehre* como "vuelta". "Conversión" y "reverso" son los términos utilizados por Ferrater Mora en su *Diccionarios de filosofía* (1992, Madrid, Alianza). [N. de T.]

el ser, sino la pregunta por el ser? El olvido recae sobre la pregunta, pero no se trata aquí de una simple preocupación pedagógica. En la pregunta en tanto pregunta reside una estructura que tiene implicaciones definidas para nuestro problema. Estas implicaciones son de dos órdenes.

La pregunta como tal implica la negación de la prioridad del planteo de sí mismo o de la aserción de sí en tanto *Cogito*. No debemos entender aquí que la pregunta, en tanto pregunta, comprendería un grado de incertidumbre y de duda que ya no se encontraría en el *Cogito*. Esta oposición sigue siendo de corte epistemológico. La objeción contra el *Cogito* cartesiano consiste precisamente en que se basa en un modelo previo de certeza con el cual se mide y al cual satisface. De esta manera, la estructura de la pregunta no se define por su grado epistemológico ni por el hecho de que planteamos una pregunta porque no tenemos certeza. No, lo importante en la pregunta es que está determinada por aquello que se pregunta, por la cosa respecto de la cual la pregunta es planteada: "Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. [...] El preguntar tiene, en cuanto "preguntar por...", su *aquello de que se pregunta* [*hat sein Befragtes*]" ([1927] 1964: 20). Esta primera implicación será desarrollada como el aspecto negativo en la crítica del *Cogito*.

Pero, al mismo tiempo, descubrimos la posibilidad de una nueva filosofía del *ego*, en el sentido de que el *ego* auténtico está constituido por la pregunta misma. Por *ego* auténtico no debe entenderse una subjetividad epistemológica cualquiera, sino aquel mismo que pregunta. Ese *ego* ya no es el centro, puesto que la pregunta por el ser y por el sentido del ser constituyen el centro olvidado que la filosofía debe restaurar. Así, en el planteo del *ego*, es necesario considerar a la vez el olvido de la pregunta como pregunta, pero también el nacimiento del *ego* como aquel que interroga. Es esta doble relación la que constituye el objeto real del presente estudio.

Este *ego*, en tanto implicado en la pregunta, no se plantea como seguro de sí mismo. Se plantea como siendo él mismo un ser, el ser para quien existe la pregunta por el ser. Consideremos la primera referencia al *Dasein* en *El Ser y el Tiempo*: "'Dirigir la vista', 'comprender' y 'conceptos'. 'elegir', 'acceso' son modos de conducirse constitutivos del preguntar y, por tanto, ellos mismos modos de ser de un determinado ente, de *aquel* ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos" ([1927] 1964: 22). De tal modo, estoy implicado en la indagación en tanto *yo soy* y no en tanto *yo pienso*. Para elaborar adecuadamente la pregunta por el ser, debemos asumir un ente, *ein Seiendes*: "El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de *ser* de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él –por el

ser–. Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la 'posibilidad de ser' del preguntar, lo designamos con el término de ser ahí" ([1927] 1964: 22-23).

Así, la oposición al *Cogito* se vuelve más sutil, en la medida en que la pregunta del *Dasein* tiene cierta prioridad en la pregunta por el ser. Pero esta prioridad, que ha conducido a tantas confusiones y, ante todo, a las interpretaciones antropológicas de *El Ser y el Tiempo*, sigue siendo una prioridad óntica, mezclada con la prioridad ontológica de la pregunta por el ser. Y esta relación es el origen de una nueva filosofía del *ego*. Todo el mundo conoce la famosa fórmula según la cual "Lo ónticamente señalado del 'ser ahí' reside en que éste *es* ontológico" ([1927] 1964: 28); en términos menos crípticos: "La comprensión del ser es ella misma una 'determinación del ser' del 'ser ahí'" ([1927] 1964: 28) De este modo, nos vemos llevados a una suerte de relación circular que no es un círculo vicioso. Heidegger intenta controlar esta situación extraordinaria en los siguientes términos: "En la pregunta que interroga por el sentido del ser no hay un *circulus in probando*, pero sí una notable 'retro- o pro-referencia' *[Rück-oder Vorbezegonheit]*, de aquello de que se pregunta (el ser) al preguntar mismo como modo de ser de un ente" ([1927] 1964: 23) Se produce aquí el nacimiento del sujeto: la pregunta por el sentido del ser remite hacia atrás y hacia delante de la indagación misma, como modo de ser de un *ego* posible. Propongo tomar esta relación como hilo conductor para el resto de la discusión. Ella contiene no sólo una impugnación de la filosofía del *Cogito*, sino también la restitución de su rango ontológico, precisamente en la medida en que el problema último de Descartes no era *yo pienso* sino *yo soy*, como lo demuestra, por otra parte, la serie de proposiciones que, a partir de la *existencia* del *ego*, procede a la demostración de la *existencia* de Dios y a la *existencia* del mundo.

II. La impugnación del *Cogito* constituye una parte de la destrucción de la historia de la ontología, tal como se la concibe en la introducción de *El Ser y el Tiempo*. En el famoso parágrafo dedicado a Descartes (§ 6), leemos que la afirmación del *Cogito sum* procede de "una esencial omisión: la de una ontología del 'ser ahí' [...]. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo 'radical' es la forma de ser de la *res cogitans*, o más exactamente, el *sentido del ser del 'sum'*". ([1927] 1964: 41). ¿En qué consiste la omisión? O, mejor dicho, ¿qué decisión positiva impidió a Descartes plantear la pregunta por la significación del ser que ese ente posee? *El Ser y el Tiempo* responde sólo de manera parcial: el "absoluto 'ser cierto' del *Cogito*" es aquello que lo eximió de plantear el problema del sentido del ser de ese ente. Entonces, ahora la pregunta es: ¿en qué sentido la búsqueda de la certeza pertenece al olvido del ser?

El problema fue elaborado en un texto de 1938: "La época de la imagen del mundo" [*Die Zeit des Weltbildes*]. Allí descubrimos que el *Cogito* no es un enunciado inocente; pertenece a una era de la metafísica para la cual la verdad es la verdad de los entes, y como tal, ésa era constituye el olvido del ser. ¿Cómo y en qué sentido el *Cogito* pertenece a la era de la metafísica? El argumento es muy denso, y hay que seguirlo con cuidado. El suelo filosófico sobre el cual el *Cogito* surgió es, por cierto, el de la ciencia. Pero, en un sentido más general, es un modo de comprensión según el cual "la investigación dispone del ente" ([1938] 1962: 79) por medio de una "representación explicativa" ([1938] 1962: 79). El primer presupuesto es que planteemos el problema de la ciencia en términos de investigación (*suchen*), lo cual implica la objetivación del ente y su colocación frente a nosotros (*vor-Stellung*). Así, el hombre que calcula puede estar seguro (*sicher*), puede tener certeza (*gewiss*) del ente. El momento del *Cogito* irrumpe en el punto en que el problema de la certeza coincide con el de la representación. En la metafísica de Descartes, el ente ha sido definido por vez primera como la objetividad de una representación y la verdad, como certeza de dicha representación ([1938] 1962: 79). Ahora bien, con la objetividad sobreviene la subjetividad, en el sentido de que este ser que tiene certeza del objeto es la contrapartida del planteo de un sujeto. Así, tenemos a la vez el planteo del sujeto y la *proposición* de la representación. Es la época del mundo como "imagen" *[Bild]*. Intentemos comprender con mayor precisión este nuevo paso. Hemos introducido el sujeto: pero es preciso comprender que no se trata aún del sujeto en el sentido del *yo*, sino en el sentido de *substratum*: en un primer momento, *subjectum* no significa *ego*, sino aquello que, según el griego ὑποκείμενον y según el latín *substratum*, reúne todas las cosas para hacer una base, un basamento. Este *subjectum* todavía no es el hombre y mucho menos el *yo*. Lo que se produce con Descartes es que el hombre se convierte en el *subjectum* primero y real, el fundamento primero y real. Se produce así una suerte de complicidad, de identificación, entre las dos nociones de *subjectum* como fundamento y de *subjectum* como *yo*. El sujeto, en tanto yo mismo, se convierte en el centro de referencia del ente como tal (*das Seinde*); pero esto sólo es posible porque el mundo se ha convertido en *Bild* (imagen, cuadro) y aparece ante nosotros: "Allí donde el mundo se convierte en imagen, el ente en su totalidad se comprende y fija como aquello gracias a lo cual el hombre puede orientarse, como aquello que, por consiguiente, quiere traer y tener ante sí, esto es, en un sentido definido, fijarlo en una representación" ([1938] 1962: 81) El carácter de representación ligado al ente es el correlato de la emergencia del hombre como sujeto.

A partir de ese momento, el ente es llevado ante el hombre como elemento objetivo y como aquello de lo cual puede disponer. Según este análisis, el *Cogito*

no es una verdad intemporal: pertenece a una era, a la primera en la cual el mundo puede convertirse en imagen. Por esa razón, no había *Cogito* para los griegos: el hombre no "contemplaba el mundo; para los griegos es más bien el hombre quien es contemplado por el ente, incluido, contenido y, de ese modo, llevado a lo abierto del ente". Heidegger no dice que, para los griegos, todavía no había hombre. Por el contrario, ese hombre tenía una esencia y una tarea: la de "reunir lo que se abre a sí mismo en su espacio abierto, salvarlo, mantenerlo atrapado, preservarlo y, a un mismo tiempo, permanecer expuesto a todos los quebrantos del desasosiego" ([1938] 1962: 82). Mantengamos en reserva este tema, pues volveremos a encontrarlo al final: es la clave del vínculo que une el primer Heidegger y el último Heidegger, en lo referente a la continuidad de la filosofía del sí-mismo. Digamos solamente esto: el *Cogito* no es un absoluto; pertenece a una era, a la era del "mundo" como representación y como imagen. El hombre se pone a sí mismo en escena, se postula él mismo como el escenario sobre el cual lo existente debe, en lo sucesivo, comparecer, presentarse, en suma, convertirse en imagen. La pretensión de dominar el ente como un todo, en la época de la técnica, es sólo una consecuencia, la más temible, de la emergencia del hombre en el escenario de su propia representación. La fuerza de este análisis radica en el hecho de no haberse quedado en el nivel de *Cogito* en tanto argumento. No discutimos el *ergo* del *Cogito ergo sum*. El análisis explora por debajo; aquello que revela es el acontecimiento subyacente en nuestra cultura, mejor dicho: el acontecimiento o advenimiento (*Ereignis*) que afecta al ente como un todo. A partir de esto, nació el humanismo, si por humanismo entendemos: "aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora al ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre" ([1938] 1962: 84).

Ahora podemos comprender en qué sentido el *Cogito* pertenece a la tradición metafísica: la relación sujeto-objeto interpretada como *Bild*, como imagen, como vista, oblitera y disimula la pertenencia del *Dasein* al ser. Disimula el proceso de la verdad como des-ocultación de esta implicación ontológica. Pero ¿esta crítica agota toda relación posible de la analítica del "ser ahí" con la tradición del *Cogito*?

Es necesario mostrar ahora, al menos brevemente, que esta destrucción del *Cogito*, unida a la deconstrucción de la era a la cual pertenece, es la condición para una adecuada repetición de la cuestión del *ego*.

III. Volviendo al punto de partida, podremos establecer que la cuestión del *ego* no ha quedado excluida por la crítica precedente. El *Dasein* se refiere a sí mismo. El *Dasein* tiene el carácter del sí-mismo. Por cierto, el *Dasein* no se define por esta referencia a sí, sino por su relación con la pregunta por el ser. No

obstante, es la pregunta, en tanto pregunta, la que le da al *Dasein* referencia a sí mismo: "Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la 'posibilidad de ser' del preguntar, lo designamos con el término 'ser ahí'". ([1927] 1964: 22-23) "El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna menera el 'ser ahí', lo llamamos 'existencia'" ([1927] 1964: 28). Surge ahora el problema de la coincidencia entre las dos definiciones del *Dasein*: como aquel que indaga y como aquel que debe ser su ser en tanto suyo. Pienso que la identidad de las dos definiciones del *Dasein* no es sino la *Rückbezogenheit,* la referencia retrospectiva de la cual partimos. En los § 9, § 12 y § 25 de *El Ser y el Tiempo,* Heidegger explica en qué sentido el *Dasein* implica la existenciariedad. El *Dasein* siempre se comprende a sí mismo en términos de existencia, es decir, a partir de su posibilidad de ser él mismo o no. Es innecesario objetar que esto incumbe el aspecto existencial y que Heidegger no se interesa por lo existencial sino por lo "existenciario"; pues la "existenciariedad" no es sino el conjunto de las estructuras de un ser que sólo existe en el modo de la re-apropiación o en el de la omisión de sus propias posibilidades. Si *tal o cual* decisión puede ser denominada existencial, el hecho de *que* debamos decidir es un "existenciario" de la existencia misma. Así, el círculo del "ser ahí" y del ser, que ya hemos mencionado, ha tomado ahora la forma de un círculo entre la "existenciariedad" y el ser.

Ahora bien, este círculo es el círculo conformado por aquel que interroga y la cosa interrogada. Esto es lo que todo preguntar implica. Pero la gran diferencia con el *Cogito* cartesiano es que la prioridad óntica de la que hablamos no implica ninguna inmediatez: "Sin duda el 'ser ahí' es ónticamente no sólo algo cercano o incluso lo más cercano –nosotros mismos *somos en cada caso* él–. A pesar de ello, o a causa de ello, es ontológicamente lo más lejano" ([1927] 1964: 31). Por esa razón, la recuperación del "yo soy" no sólo implica una fenomenología, en el sentido de una descripción intuitiva, sino una interpretación, precisamente porque el "yo soy" ha sido olvidado. Debe ser reconquistado por una interpretación que desoculte. Porque lo que está ónticamente más cerca de sí mismo es también aquello que más alejado está ontológicamente, el "yo soy" se convierte en el tema de una hermenéutica, y no sólo de una descripción intuitiva. Por ese motivo, la recuperación del *Cogito* sólo es posible mediante un movimiento regresivo que parte del fenómeno del "ser en el mundo" y se gira hacia la cuestión del *quién* de ese "ser en el mundo".

Sin embargo, la significación misma de la cuestión permanece oculta. Leemos en el §25 –que, dicho sea de paso, merecería ser comparado en detalle con el psicoanálisis de Freud– que la cuestión del *quién* permanece y debe permanecer como pregunta. Esta pregunta presenta la misma estructura de pregunta

que la pregunta por el ser. No es algo dado, no es algo sobre lo cual podamos apoyarnos, sino algo acerca de lo cual hay que indagar. No es una posición –una pro-posición–; el *quién* subsiste como pregunta para sí mismo, porque la cuestión del sí-mismo en tanto sí-mismo, en un primer momento, también permanece oculta. No es mera casualidad que el problema del sí-mismo aparezca entrelazado al problema del *uno*: aparece en el contexto de la investigación sobre la cotidianeidad, es decir, sobre un mundo en el que "Todos son el otro y ninguno él mismo'" ([1927] 1964: 160). Esta complicada situación convierte al *ego* en una pregunta, no en algo dado: "Pudiera ser que el 'quien' del 'ser ahí' cotidiano *no* fuese, justamente, en cada caso yo mismo" ([1927] 1964: 146).

En ninguna otra parte se muestra con mayor claridad que, en ese punto, la fenomenología es una hermenéutica, precisamente porque en ninguna otra parte la proximidad que caracteriza al orden óntico es más engañosa ([1957] 1964: 55-56). Es el momento de repetir, con insistencia creciente: *"Inmediatamente* no sólo es *ontológicamente* un problema el 'quién' del 'ser ahí', sino que este 'quién' resulta encubierto incluso *ónticamente*" ([1927] 1964: 148). Este encubrimiento no implica un escepticismo con respecto a la cuestión del *sí-mismo*. Por el contrario, el *yo* sigue siendo una característica esencial del ser-ahí y, por esa razón, debe ser interpretado existencialmente. Como se sabe, esa parte de *El Ser y el Tiempo* comienza con una investigación sobre el encuentro con el otro, y sobre el ser y la cotidianeidd. No seguiremos ese análisis. Nos alcanza con haber señalado el lugar filosófico: no es posible avanzar en la cuestión del *quién* sin introducir el problema de la vida cotidiana, del conocimiento de sí-mismo, de la relación con el otro y, finalmente, la relación con la muerte. Para Heidegger, al menos en *El Ser y el Tiempo* (y luego veremos que constituye tal vez la principal diferencia con el segundo Heidegger), la autenticidad del *quién* se alcanza sólo cuando hemos desarrollado el proceso en su totalidad, y accedido al tema de la libertad para la muerte. Sólo entonces hay un *quién*. Todavía no había un *quién* en la vida cotidiana, sólo había una suerte de sí-mismo anónimo: el *uno*. Esto significa que la cuestión del *sí-mismo* sigue siendo formal mientras no desarrollemos toda la dialéctica de la existencia inauténtica y auténtica. En ese sentido, la cuestión del *quién* del "ser ahí" desemboca en la del *poder-ser-sí-mismo* como un todo. La recapitulación de la existencia ante la muerte es la respuesta a la pregunta por el *quién* del "ser ahí". Luego, la hermenéutica del *yo soy* culmina en una hermenéutica de la totalización concluida ante la muerte.

IV. Llegados a este punto, quisiera volver a introducir la objeción evocada en la introducción. Podría decirse que esta hermenéutica del "yo soy" pertenece específicamente a *El Ser y el Tiempo*, y que el vuelco del primer Heidegger al

segundo Heidegger implica el desvanecimiento y quizás también la desaparición de la hermenéutica del "yo soy". A decir verdad, la objeción debería abarcar la totalidad de la problemática del sí-mismo, de la existencia inauténtica y auténtica, y de la resolución ante la muerte. Asimismo, se podría afirmar que todos estos temas eran aún demasiado existenciales pero no lo suficientemente existenciarios, que habrían de decaer, y que la exégesis del "ser ahí" sería reemplazada por la exégesis de la palabra del poeta y de la palabra de pensador. Por el contrario, tengo la convicción de que la continuidad entre el primer Heidegger y el segundo reside principalmente en la persistencia del círculo descrito más arriba: a saber, la referencia retrospectiva y anticipadora entre el ser al que interrogpreguntamosmos y aquel mismo que pregunta como modo de ser. La cuestión de la Analítica del *Dasein* ha retrocedido, pero el círculo subsiste, aunque expresado en nuevos términos. En efecto, se lo puede hallar nuevamente en el centro de la *filosofía del lenguaje* que, en cierta medida, reemplaza la analítica del "ser ahí".

Los mismos problemas que se vinculaban al sí-mismo del *Dasein* resurgen en el campo del lenguaje. En lo sucesivo, se relacionarán con el problema de la palabra, del habla, es decir, con el problema de llevar el ser al lenguaje. En el último Heidegger, la palabra suscita exactamente el mismo problema que el *Da* del *Dasein*, en la medida en que, a su manera, la palabra es el *Da*. En *Introducción a la metafísica*, Heidegger se refiere en los siguientes términos a la función de la palabra, o más exactamente, a la denominación, al *Nennen*: "A partir del embate de inmediato prepotente, la palabra, o sea, el nombrar, reestablece al ente que se patentiza en el ser, y lo mantiene en estado de patencia, de delimitación y constancia" (1958: 185-186). Así, la palabra, en el *Nennen*, conserva aquello que ha sido abierto en tanto tal. En ese punto, expresa el Noεῖν –o el *Denken*– donde se mezclan la recuperación que acepta y la violencia de la delimitación. Así, la *denominación* designa el lugar y el papel del hombre en el lenguaje. Aquí, el ser es llevado al lenguaje y nace un ser hablante finito. La *formación del nombre* señala a la vez la apertura del ser y el vallado de la finitud del lenguaje: es aquello que Heidegger designa con las palabras "reestablecer", "conservar". Al "conservar", el hombre contiene, hace violencia, comienza a disimular. Llegamos a esa instancia en la cual se vuelve posible la dominación razonante del hombre sobre el ser, en la ciencia de la lógica, por ejemplo. Esta posibilidad es retomada en su origen, allí donde el lenguaje procede a la captura en la palabra. El acto de reunir, es decir, el *logos*, implica esta especie de delimitación según la cual el ser está forzado a manifestarse. En este sentido, hay una violencia de la palabra. Es preciso comprender aquí que la disimulación es un aspecto de la manifestación. La disimulación hace posible la ilusión, como la nuestra, según la cual, en tanto hombres, "tenemos" el

lenguaje "a nuestra disposición". De ahí en más, el "ser ahí" podrá considerarse a sí mismo como el creador del lenguaje.

Tal es esta especie de recuperación, de repetición, no sólo del *Cogito,* sino también de la Analítica del *Dasein.* El primer Heidegger es retomado, repetido, en la filosofía del lenguaje del segundo Heidegger. La irrupción del lenguaje no es más que la irrupción del "ser ahí", dado que la irrupción del "ser ahí" significa que, en el lenguaje, el ser es llevado a la palabra (Richardson, 1963: 292). La emergencia de la "palabra", bajo el dominio del ser, repite exactamente la emergencia, en *El Ser y el Tiempo,* del "ahí" como aquel que interroga al ser.

El paralelismo es aún más completo de lo que se podía esperar. La noción de sí-mismo en *El Ser y el Tiempo* (capítulo IV) exigía una hermenéutica del *yo soy,* y culminaba en la resolución propia de la libertad para la muerte. De la misma manera, la posición del hombre en el lenguaje puede culminar en la pretensión de dominar el lenguaje mediante la lógica y de erigir el juicio en el tribunal ante el cual el ser debe comparecer. Así, el surgimiento del "ser ahí" está vinculado a la exigencia de hacer del lenguaje una obra nuestra. La vida que, en *El Ser y el Tiempo,* habíamos llamado "libertad para la muerte" tiene, en el segundo Heidegger, su contrapartida en la obediencia del poeta y del pensador, unidos por la palabra que los crea. En el *Urdichtung,* el poeta da testimonio de una suerte de lenguaje en el cual la Omnipotencia del ser funda el poder del hombre y de su lenguaje. Diré aquí que el *Urdichtung* reemplaza a la libertad para la muerte, como respuesta al problema del *quién* y de la autenticidad del *quien.* El *Dasein* auténtico nace de la respuesta al ser. Al responder, preserva la fuerza del ser mediante la fuerza de la palabra. Tal es la repetición última del *sum,* del "yo soy", más allá de la destrucción de la historia de la filosofía, y más allá de la deconstrucción de *Cogito* concebido como simple principio epistemológico.

Mi conclusión será: en primer lugar, que la destrucción de *Cogito,* como ser que se plantea a sí mismo, como sujeto absoluto, es el reverso de una hermenéutica del "yo soy" en tanto este último está constituido por su relación con el ser; en segundo lugar, esta hermenéutica del "yo soy"no sufre cambios fundamentales desde *El Ser y el Tiempo* hasta los últimos ensayos de Heidegger. Se mantiene fiel a la misma fórmula de la "referencia retrospectiva y anticipadora" del ser al hombre. En tercer lugar, una dialéctica similar entre vida auténtica y vida inauténtica confiere una forma concreta a esta hermenéutica. Por consiguiente, la diferencia fundamental entre el último Heidegger y el primer Heidegger sería: el sí-mismo ya no debe buscar su autenticidad en la libertad para la muerte, sino en la *Gelassenheit,* que es el don de una vida poética.

La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología

Se dice que sobre la filosofía del sujeto pesa la amenaza de su desaparición.[1] Es posible. Sin embargo, esta filosofía nunca ha dejado de ser cuestionada. Jamás existió *la* filosofía del sujeto, sino más bien una serie de estilos reflexivos procedentes de un trabajo de redefinición impuesto por la discusión misma.

Así, el *Cogito* de Descartes no podría ser aislado, a la manera de una proposición inmutable, de una verdad eterna suspendida sobre la historia. En Descartes mismo, el *Cogito* es sólo un momento del pensamiento; concluye un proceso e inicia un encadenamiento; es contemporáneo de una visión del mundo en la que toda objetividad se exhibe como un espectáculo, al cual hace frente su mirada soberana.[2] Ante todo, el *Cogito* de Descartes es sólo una de las cimas –aunque sea la más alta– de una cadena de *Cogito* que constituye la tradición reflexiva. En esta cadena, en esta tradición, cada una de las expresiones del *Cogito* reinterpreta la precedente. Así, podemos mencionar: un *Cogito* socrático ("Cuida de tu alma"), un *Cogito* agustiniano (el hombre "interior" en la flexión de las cosas "exteriores" y de las verdades "superiores"), un *Cogito* cartesiano –por supuesto–, un *Cogito* kantiano ("el *yo pienso* debe poder acompañar todas mis representaciones"). El "yo" fichteano es, sin duda alguna, el testimonio más significativo de la filosofía reflexiva moderna: como reconoció Jean Nabert, no hay filosofía reflexiva contemporánea que no reinterprete a Descartes a través de Kant y de Fichte. La "egología" que Husserl intentó injertar en la fenomenología es uno de esos gestos.

Ahora bien, siguiendo el ejemplo del *Cogito* socrático, todos responden a un desafío: sofística, empirismo o, en sentido inverso, dogmatismo de la idea, alegación de una verdad sin sujeto. Por medio de este desafío, se invita a la filosofía reflexiva no a mantenerse idéntica a sí misma rechazando los embates del adversario, sino apoyarse en él, a aliarse a aquello que más la pone en cuestión.

1 Parte de este texto procede de un artículo escrito con motivo de una encuesta sobre el *Porvenir de la filosofía [Avenir de la philosophie]*.

2 Cf. "Heidegger y la cuestión del sujeto" en este volumen.

Vamos a examinar dos contestaciones, la del psicoanálisis y la del estructuralismo. Las situaremos bajo el título único de "desafío de la semiología". En efecto, estas dos contestaciones tienen en común una reflexión sobre el *signo* que impugna toda intención o toda pretensión de considerar la reflexión del sujeto *sobre* sí mismo y el planteo del sujeto *por* sí mismo como un acto original, fundamental y fundador.

La contestación del psicoanálisis

El psicoanálisis merece ser invocado en primer lugar, pues lleva la discusión al punto preciso donde Descartes había creído encontrar la tierra firme de la certeza. Freud socava los efectos de sentido que constituyen el campo de la conciencia, y pone al desnudo el juego de fantasías y de ilusiones en el que se enmascara nuestro deseo.

A decir verdad, el cuestionamiento de la primacía de la conciencia va más lejos aún, pues la explicación psicoanalítica, conocida como tópica, consiste en instituir un campo, un lugar, o más bien, una serie de lugares, sin tomar en cuenta la percepción interna del sujeto. Estos "lugares" –inconsciente, preconsciente, consciente– no se definen en absoluto por propiedades descriptivas, fenomenológicas, sino como *sistemas*, es decir, conjuntos de representaciones y afectos regidos por leyes específicas, que establecen relaciones mutuas irreductibles a toda cualidad de conciencia, a toda determinación de lo "vivido".

Así, la explicación comienza con una suspensión general de las propiedades de conciencia. Es una antifenomenología que no exige la reducción *a* la conciencia, sino la reducción *de* la conciencia.

Este desprendimiento previo es la condición de la diferencia existente entre el campo de todos los análisis freudianos y las descripciones de lo "vivido" de conciencia.

¿Por qué este rigor? Porque la inteligibilidad de los efectos de sentido proporcionados por la conciencia inmediata –sueños, síntomas, fantasías, folklore, mitos, ídolos– no puede ser conquistada en el mismo nivel de discurso que dichos efectos de sentido. Y esta inteligibilidad es inaccesible para la conciencia porque se halla separada del nivel de constitución del sentido por la *barrera* de la represión. La idea de que la conciencia está excluida de su propio sentido por un impedimento del que no tiene dominio ni conocimiento es la clave de la tópica freudiana: porque pone al sistema del inconsciente fuera de todo alcance, el dinamismo de la represión requiere una técnica de interpretación adecua-

da a las distorsiones y a los desplazamientos que el trabajo del sueño y el trabajo de la neurosis ilustran de manera ejemplar.

En consecuencia, la misma conciencia es sólo un síntoma. De hecho, no es más que un sistema entre otros, a saber, el sistema perceptivo que rige nuestro acceso a la realidad. Por cierto, la conciencia no es nada (volveremos sobre esto más adelante). Es, por lo menos, el lugar de todos los efectos de sentido a los cuales se aplica el análisis; pero no es ni principio, ni juez, ni medida de todas las cosas. Ésta es la contestación que importa para una filosofía del *Cogito*. Más adelante nos referiremos a la radical revisión a la cual está condenada.

Antes de considerar las implicaciones de esta desgarradora revisión, examinemos una segunda serie de nociones que acentúan aún más el divorcio entre le psicoanálisis y las filosofías del sujeto. Como es sabido, Freud superpuso una segunda tópica –yo, ello, superyó– a la primera: inconsciente, preconsciente, consciente. A decir verdad, no se trata de una tópica, en el sentido preciso de una serie de "lugares" donde se inscriben las representaciones y los afectos según su posición con respecto a la represión. Se trata más bien de una serie de "roles" que constituyen una personología. Ciertos roles constituyen una secuencia original: lo neutro o lo anónimo, lo personal, lo suprapersonal. Freud fue llevado a esta nueva repartición de las instancias por la siguiente reflexión: no sólo es inconsciente la parte "más profunda" del yo, sino también la parte "más elevada". Dicho de otro modo, lo inconsciente no es únicamente una característica de lo reprimido, sino también propiedad de procesos muy complejos por medio de los cuales interiorizamos los imperativos y las reglas que provienen de la instancia social y, en un primer momento, de la instancia parental, primera fuente de prohibición durante la primera infancia y la infancia.

Freud tuvo la intuición de este mecanismo al estudiar su ampliación patológica en la neurosis obsesiva y, sobre todo, en la melancolía. Esta última afección muestra claramente cómo un objeto perdido puede ser interiorizado: la catexia objetal es reemplazada por una identificación, es decir, por una restauración del objeto en el interior del *yo*. De ahí, la idea de una alteración del *yo* mediante la identificación con objetos perdidos. Este proceso –y la desexualización que lo acompaña– es la clave de toda "sublimación". Freud cree haber hallado el equivalente (y, finalmente, el patrón) en el episodio de la disolución del complejo de Edipo. El juego de fuerzas que opone tres personajes y dos sexos se resuelve, en un caso normal, mediante una identificación con el padre que reemplaza el deseo de suplantarlo. El deseo, bajo su forma objetal, atraviesa la prueba del duelo. Se abandonan las figuras parentales como metas de deseo, se las interioriza y sublima: de esta manera, se produce la identificación con el padre y con la madre como ideales.

Freud procede así a una verdadera *genealogía de la moral,* en un sentido casi nietzscheano. Es una genealogía en el sentido de que el superyó es llamado "el heredero del complejo de Edipo", "expresión de las más importantes vicisitudes (*Schicksale*) del ello". Es una genealogía de la moral en el sentido de que este proceso, que sigue siendo pulsional desde el punto de vista de las energías empleadas en un trabajo comparable al trabajo de duelo, engendra "ideales", gracias al reemplazo de la elección libidinal por una elección socialmente aceptable. Este reemplazo del objeto libidinal por el ideal es la clave de la sublimación que se inicia al término del complejo de Edipo. Gracias a este trabajo –a esta introyección y a esta identificación–, la capa de los "ideales del yo" se integra a la estructura de la personalidad y se convierte en la instancia interna denominada "superyó", que vigila, juzga y condena. En torno a este núcleo primitivo del superyó y del ideal del yo, se depositan, a la manera de un precipitado, todas las ulteriores identificaciones con fuentes de autoridad, con modelos, con figuras culturales –aquellas mismas que Hegel recorre bajo el nombre de espíritu objetivo–. Así, la "conciencia" moral y, en general, la instancia "cultural" de la personalidad se constituyen por sedimentación.

Como puede verse, este inconsciente "de arriba" no es menos irreductible a la autoconstitución del *ego Cogito* de corte cartesiano que el inconsciente "de abajo", que ahora se denomina "ello", para acentuar su carácter de fuerza y extrañeza con respecto a la instancia del yo.

Paralelamente, Freud agrega a la noción de conciencia concebida como uno de los *lugares* de su tópica, la noción de yo, como una *fuerza* presa de dos amos que la dominan. De esta manera, la cuestión del sujeto se desdobla: la conciencia está ligada a la tarea de vigilancia, de percepción activa, de aprehensión ordenada y regulada de la realidad; el *yo* se consagra a la tarea de reprimir y dominar las fuerzas que, en un principio, lo aplastan: el ensayo sobre *El yo y el ello* concluye presentando un cuadro pesimista de las múltiples fidelidades del *ego*, en el que se lo compara con un criado cuyos servicios se disputan sus diversos amos: el superyó, el ello y la realidad. Su tarea es asimilada a los compromisos de un diplomático encargado de armonizar las exigencias de las partes, disminuyendo el grado de presión de cada una. Así, el devenir-sujeto adquiere el aspecto doble de un devenir-consciente y de un devenir-yo, es decir, de un *devenir vigía* en la frontera del principio del placer y de realidad, y de un *devenir amo* en la encrucijada de un complejo de fuerzas. La conquista del principio de realidad y la conquista de la fuerza del yo son, por otra parte, una sola y misma cosa, a pesar de que el análisis distinga dos problemáticas correspondientes a dos secuencias diferentes: la de los tres "lugares" y la de los tres "roles". Freud explicó la superposición de estas dos tríadas en las *Nuevas conferencias de intro-*

ducción al psicoanálisis. Las compara con tres poblaciones repartidas en tres distritos, sin que la repartición de las primeras abarque en su totalidad la distribución geográfica de estos últimos. La no-coincidencia de las dos divisiones permite discernir las dos problemáticas, aquella que corresponde a la resolución de un problema de *percepción* y de *realidad*, y aquella que corresponde a la resolución de un problema de *servidumbre* y de *dominio.* El primero es un problema kantiano, el problema crítico de la objetividad; el segundo es un problema hegeliano, el de la *dialéctica* del amo y el esclavo. Como en Hegel, la conquista de la objetividad es un momento abstracto, el del juicio-decisión (*Ur-teil*), el del entendimiento que escinde (*teilen*) el fantasma *[fantasme]* de lo real. El momento concreto es el del reconocimiento mutuo, al término de una lucha que enseñó al amo, como portador de pensamiento, de ocio, de goce, a comprenderse a sí mismo a través del trabajo del esclavo. Finalmente, este intercambio de roles, por el cual cada uno pasa por el lugar del otro, es aquello que iguala las conciencias. Éste es el proceso cuasihegeliano que Freud enuncia en el famoso adagio: *Wo es war, soll ich werden* ["Donde ello estaba, yo debo advenir"].

Esta breve recapitulación de los puntos principales de la doctrina freudiana del sujeto deja entrever que el psicoanálisis no ha eliminado en absoluto la conciencia y el yo. No ha reemplazado, sino desplazado al sujeto. Como hemos visto, conciencia y yo siguen figurando entre los lugares y los papeles cuyo conjunto constituye el sujeto humano. El desplazamiento de la problemática consiste en que ni la conciencia, ni el yo están ya en la posición de principio u origen. ¿Qué exigencia de reformulación se desprende de este desplazamiento?

Partamos del último punto mencionado en la exposición precedente: el "yo".* debe advenir allí donde el "ello" estaba. Esta conclusión remite a una observación anterior sobre la conciencia, en la cual decíamos que Freud sustituye el ser consciente (*Bewusst-sein*) por el devenir-consciente (*Bewusstwerden*). Aquello que era origen deviene tarea o meta. Esto debe comprenderse de manera muy concreta: el psicoanálisis no podría tener otra ambición terapéutica que la de ampliar el campo de la conciencia y devolver al yo un poco de la fuerza cedida a sus tres poderosos amos. Esta posición de la conciencia y del yo como tarea y como dominio sigue ligando al psicoanálisis con el planteo del *Cogito.* Pero el *Cogito,* que atravesó la prueba crítica del psicoanálisis, ya no es el que reivindicaba la filosofía en su ingenuidad prefreudiana. Antes de Freud, dos momentos se confunden: el momento apodíctico y el momento de la adecuación. De acuerdo con el momento apodíctico, el *yo pienso - yo soy* se implica *verdaderamente,* aun en la duda, en el error, en la ilusión: aun si el genio maligno me engaña en

* En el original *je.* [N. de T.]

todas mis aserciones, es necesario *que* yo, que pienso, sea. Pero ese momento apodíctico inexpugnable tiende a confundirse con el momento de adecuación según el cual yo soy *tal como* me percibo. El juicio tético, para retomar la expresión de Fichte, el planteo absoluto de existencia, se confunde con un juicio de percepción, con la apercepción de mi *ser-tal.* El psicoanálisis mete una cuña entre la apodicticidad del planteo absoluto de existencia y la adecuación del juicio referido al *ser-tal.* Yo soy, pero ¿qué soy, yo que soy? Esto es lo que ahora ignoro. En otros términos, la reflexión perdió la seguridad de la conciencia. *Lo que* yo soy es tan problemático como apodíctico es *que* yo sea.

Este resultado podía ser previsto por la filosofía trascendental kantiana o husserliana. El carácter *empírico* de la conciencia habilita los mismos errores y las mismas ilusiones que la percepción mundana. En los § 7 y § 9 de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, encontramos el reconocimiento teórico de esta disociación entre el carácter de certeza del *Cogito* y el carácter dudoso de la conciencia. El sentido de lo que yo soy no está dado, sino oculto. Incluso, puede permanecer como algo indefinidamente problemático, como una pregunta sin respuesta. Pero el filósofo lo sabe únicamente de manera abstracta. Ahora bien, el psicoanálisis enseña que tener un saber teórico sobre algo no significa nada en tanto la economía de los deseos subyacentes no sea modificada. Por esa razón, el filósofo reflexivo no puede ir más allá de ciertas fórmulas abstractas y negativas como éstas: la apodicticidad no es la inmediatez. La reflexión no es la introspección. La filosofía del sujeto no es la psicología de la conciencia. Todas estas proposiciones son verdaderas, pero exangües.

Sólo una meditación sobre el psicoanálisis, a falta de un pasaje efectivo por el análisis, permite superar estas abstracciones y acceder a una crítica concreta del *Cogito.* Diré que esta crítica concreta aspira a deconstruir el falso *Cogito,* a iniciar la ruina de los ídolos del *Cogito* e inaugurar así un proceso comparable al duelo del objeto libidinal. El sujeto es, ante todo, el heredero de un amor de sí-mismo cuya estructura profunda es análoga a la de la libido objetal. Hay una libido del yo homogénea a la *libido* de objeto. El narcisismo es aquello que viene a llenar la verdad puramente formal del *yo pienso - yo soy,* a colmarla con una ilusoria concretud. El narcisismo es aquello que induce a la confusión del *Cogito* reflexivo y de la conciencia inmediata, y me hace creer que yo soy tal como creo que soy. Ahora bien, si el sujeto no es aquel que yo creo que es, entonces, es necesario perder a la conciencia para hallar el sujeto.

Así, puedo comprender reflexivamente la necesidad de este desasimiento de la conciencia e integrar a una filosofía del sujeto mismo la antifenomenología del freudismo. En efecto, la necesidad de desprenderse de toda conciencia inmediata justifica los conceptos más realistas, más naturalistas, más "cosistas" de la teoría

freudiana. La comparación del psiquismo con un aparato, con un funcionamiento primario, regido por el principio del placer, la concepción tópica de las "localidades" psíquicas, la concepción económica de las catexias y del retiro de las catexias, etcétera, todos estos procedimientos teóricos dan cuenta de la misma estrategia y están dirigidos contra el *Cogito* ilusorio que, en un principio, ocupa el lugar del acto fundador: *yo pienso - yo soy*. Así es como la lectura misma de Freud se convierte en una aventura de la reflexión. El resultado de esa aventura es un *Cogito* herido. Un *Cogito* que se plantea pero que no se posee. Un *Cogito* que sólo comprende su verdad originaria en y por el reconocimiento de la inadecuación, de la ilusión, del engaño de la conciencia inmediata.

¿Recibe la filosofía del sujeto otra lección del psicoanálisis más allá de esta rectificación crítica? El arraigo de la existencia subjetiva en el deseo deja traslucir una implicación *positiva* del psicoanálisis, más allá de la tarea *negativa* de deconstrucción del falso *Cogito*. Merleau-Ponty proponía el título de arqueología del sujeto para esta encarnación pulsional.

Este aspecto del freudismo no es menos importante que el precedente: la disolución de los prestigios y de los ídolos de lo consciente es tan sólo el reverso de un descubrimiento, el de la "económica", de la cual Freud decía que era más fundamental que la "tópica". Se derivan de esta "económica", los aspectos *temporales* del deseo o, más bien, su ausencia de relación con el tiempo ordenado de lo real. Es sabido que el carácter "intemporal", "fuera del tiempo", de los deseos inconscientes es uno de los caracteres distintivos del sistema Ics en relación con el sistema Cs. Es el que rige el lado salvaje de nuestra existencia pulsional. Pero, ante todo, es el que inflige los retrasos afectivos que el análisis rastrea en el corazón mismo de la neurosis y en todos los registros de fantasías, desde el sueño hasta los ídolos y las ilusiones. Este carácter arcaico del deseo se transparenta en el plano ético de la culpabilidad, así como en el plano religioso del temor al castigo y del deseo infantil de consuelo.

Esta tesis de la anterioridad, del arcaísmo del deseo es fundamental para una reformulación del *Cogito*: como Aristóteles, como Spinoza y Leibniz, como Hegel, Freud sitúa el acto de existir en el eje del deseo. Antes de que el sujeto se plantee consciente y voluntariamente, ya estaba planteado en el ser en un nivel pulsional. Esta anterioridad de la pulsión con respecto a la toma de conciencia y a la volición significa la anterioridad del plano óntico con relación al plano reflexivo, la prioridad del *yo soy* sobre el *yo pienso*. El resultado es una interpretación menos idealista, más ontológica, del *Cogito*. El acto puro del *Cogito*, en tanto se plantea absolutamente, es sólo una verdad abstracta y vacía, tan vana como irrefutable. Le falta ser mediatizada a través de la totalidad del mundo de los signos y a través de la interpretación de estos signos. El largo desvío es pre-

cisamente el de la sospecha. Así, la apodicticidad del *Cogito* y su carácter indefinidamente incierto deben ser asumidos conjuntamente. El *Cogito* es, a un mismo tiempo, la certeza indubitable de *que* yo soy, y una pregunta abierta en cuanto a *aquello que* yo soy.

Afirmo, entonces, que la función filosófica del freudismo es introducir un intervalo entre la apodicticidad del *Cogito* abstracto y la reconquista de la verdad del sujeto concreto. En este intervalo se introduce la crítica al falso *Cogito,* la deconstrucción de los ídolos del yo, que hacen de pantalla entre yo y yo-mismo. Esta deconstrucción es una especie de trabajo de duelo, traspuesto de la relación objetal a la relación reflexiva. A esta deconstrucción pertenece, a título de disciplina del desasimiento, todo el aparato metodológico que Freud denominó "metapsicología": el realismo de las "localidades" psíquicas, el naturalismo de los conceptos energéticos y económicos, la derivación genética y evolucionista de las riquezas culturales a partir de los primeros objetos pulsionales, etcétera. Esta pérdida aparente del *Cogito* mismo y de su luz propia es requerida por la estrategia del trabajo de duelo, aplicada al falso *Cogito.* Se asemeja a la explicación determinista que Spinoza comienza aplicando a las falsas evidencias del libre albedrío, en los primeros libros de la *Ética,* antes de acceder a la verdadera libertad del libro IV y a la beatitud del libro V, ambas procedentes de la comprensión racional de la esclavitud misma. Por consiguiente, como en Spinoza, la pérdida de las ilusiones de la conciencia es la condición de toda reapropiación del sujeto verdadero.

Es esta reapropiación, en y por la vía del duelo recién trazada, lo que constituye, a mi juicio, la tarea futura de una filosofía reflexiva. Por mi parte, concibo esta tarea en los siguientes términos: si es posible llamar al psicoanálisis con el nombre de *arqueología del sujeto,* la tarea de una filosofía reflexiva después de Freud será la de vincular dialécticamente una teleología a esta arqueología. Esta polaridad de la *arjé* y del *telos,* del origen y del fin, del suelo pulsional y de la intención de cultura es la única capaz de apartar la filosofía del *Cogito* de la abstracción, del idealismo, del solipsismo, en suma, de todas las formas patológicas del subjetivismo que contaminan la posición del sujeto.

¿Cómo sería una teleología de la subjetividad que hubiera atravesado la prueba crítica de una arqueología de tipo freudiano? Sería una construcción progresiva de las figuras del espíritu, a la manera de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pero que, aún más que en Hegel, se desplegaría en el terreno mismo del análisis *regresivo* de las figuras del deseo.

Evoco aquí un modelo más hegeliano que husserliano, por dos razones: en primer lugar, Hegel dispone de un instrumento dialéctico para pensar una *superación* del nivel naturalista de la existencia subjetiva que *conserva* la fuerza

pulsional inicial. En ese sentido, diría que la *Aufhebung* hegeliana, en tanto conservación de lo superado, es la verdad filosófica de la "sublimación" y de la "identificación" freudianas. Además, Hegel mismo concibió la dialéctica de las figuras de la *Fenomenología* como una dialéctica del deseo. El problema de la satisfacción (*Befriedigung*) es el resorte afectivo del pasaje de la conciencia a la conciencia-de-sí: lo infinito del deseo, su desdoblamiento en el deseo de otro deseo, que sería al mismo tiempo el deseo de otro, el acceso a la igualdad de las conciencias por medio de la lucha, todas estas conocidas peripecias de la *Fenomenología* hegeliana constituyen un ejemplo esclarecedor, pero no obligado, para una dialéctica teleológica del espíritu arraigada en la vida del deseo. Por cierto, no es posible repetir hoy la *Fenomenología* hegeliana; nuevas figuras del sí-mismo y del Espíritu han aparecido después de Hegel, y nuevos abismos se han abierto bajo nuestro pies. No obstante, el problema es el mismo: ¿cómo hacer aparecer un ordenamiento prospectivo de las figuras del espíritu y un encadenamiento progresivo de las esferas de cultura que en verdad fuese la sublimación del deseo sustancial, la efectuación razonable de esta energía cuyo rostro ha desenmascarado el psicoanálisis, a través de los arcaísmos y las regresiones del mundo humano de las fantasías *[fantasmes]*?

La tarea de una antropología filosófica después de Freud es plantear este problema en términos cada vez más rigurosos, y resolverlo en una síntesis que satisfaga, a la vez, la *económica freudiana* del deseo y la *teleología* hegeliana del espíritu.

La contestación del "estructuralismo"

Sin retomar en detalle el análisis del *modelo semiológico* que en la actualidad preside los diversos estructuralismos, [3] quisiera mostrar la convergencia de los ataques dirigidos contra la filosofía del sujeto desde el psicoanálisis y la lingüística.

El ataque se dirige principalmente contra la fenomenología husserliana y posthusserliana. El motivo es comprensible: ésta articula la filosofía del sujeto con una teoría de la significación que recae en el mismo campo epistemológico que recorta el modelo semiológico. Más exactamente, la fenomenología mantiene unidas tres tesis: (1) la significación es la categoría más abarcadora de la descripción fenomenológica; (2) el sujeto es el portador de la significación; (3) la reducción es el acto filosófico que hace posible el nacimiento de un ser para la significación. Estas tres tesis son inseparables y pueden ser recorridas en dos

3 Cf. "La estructura, la palabra, el acontecimiento" en este volumen.

sentidos. Éste en el que las hemos enunciado caracteriza más bien el orden de descubrimiento, desde las *Investigaciones lógicas* hasta *Ideen I*: allí se observa que el significado lógico reside en el centro de gravitación del significado lingüístico, y que éste se inscribe en el perímetro más vasto de la intencionalidad de conciencia. Gracias a esta extensión de la investigación del plano lógico al plano perceptivo, la expresión lingüística y, con mayor razón, la expresión lógica demuestran que constituyen solamente la forma reflexiva de una actividad significante enraizada más abajo que el juicio y característica de la *Erlebnis* en general. En este sentido, la significación se convierte en la categoría más abarcadora de la fenomenología. Y la noción de *ego* recibe una extensión proporcional, en la medida en que el *ego* es aquello que vive a través de la intención del sentido y se constituye como polo idéntico a todos los haces de sentido.

Pero la tercera tesis enunciada según el orden del descubrimiento es la primera según el orden de la fundación. Si la significación, para el creador de la fenomenología, abarca todo el campo de las descripciones fenomenológicas, es porque ese campo en su conjunto es instaurado por la reducción trascendental, que transmuta toda pregunta por el ser en pregunta por el *sentido* del ser. Esta función de la redùcción es independiente de las interpretaciones idealistas del *ego Cogito* y, ante todo, de la interpretación que el mismo Husserl ofrece, desde *Ideen I* hasta *Meditaciones cartesianas:* es la reducción la que hace aparecer nuestra relación con el mundo. En y por la reducción, todo ser se presenta a la descripción como fenómeno, como aparecer, por lo tanto, como significación que debe ser explicitada.

Se puede, pues, descender nuevamente, en un orden que sería el de la fundación, de la reducción hacia el sujeto como *ego Cogito cogitatum*, y del sujeto de la teoría hacia la significación como universal mediación entre el sujeto y el mundo. Todo es significación, desde el momento en que todo ser es apuntado como sentido de lo vivido a través del cual un sujeto se deja llevar hacia trascendencias diversas.

Así, se puede presentar a la fenomenología como una teoría del lenguaje generalizado. El lenguaje deja de ser una actividad, una función, una operación entre otras: se identifica al medio significante en su totalidad, al entramado de signos arrojados como una red sobre nuestro campo de percepción, de acción, de vida. Así es como Merleau-Ponty pudo decir que Husserl "lleva al lenguaje a una posición central."[4] La fenomenología puede incluso llegar a pretender que

[4] En una comunicación realizada en el primer *Coloquio Internacional de Fenomenología*, en 1951, Merleau-Ponty escribía: "Justamente porque el problema del lenguaje no pertenece, en la tradición filosófica, a la filosofía primera, Husserl lo aborda con mayor libertad que los problemas de la percepción o del conocimiento. Lo lleva a una posición central, y lo poco que dice de él es original y enigmático. Por lo tanto, este problema permite, mejor que cualquier otro, interrogar a la

nadie más que ella abre el espacio de la significación y, por lo tanto, del lenguaje, al tematizar por primera vez la actividad intencional y significante del sujeto encarnado, que percibe, actúa y habla.

Sin embargo, la fenomenología radicalizaba la cuestión del lenguaje de una manera tal que no permitía un diálogo con la lingüística moderna ni con las disciplinas semiológicas que se han constituido sobre la base del modelo lingüístico. En este sentido, el ejemplo de Merleau-Ponty es instructivo, debido al semifracaso de su filosofía del lenguaje.

El "retorno al sujeto hablante" preconizado y esbozado por Merleau-Ponty, después del último Husserl, es concebido de manera tal que quema la etapa de la ciencia objetiva de los signos y se dirige de manera apresurada al habla. ¿Por qué? Porque, desde el principio, la actitud fenomenológica y la actitud objetiva han sido planteadas como opuestas:

> Al tomar el lenguaje como un hecho acabado, residuo de actos de significación pasados, registro de significados ya adquiridos, al científico se le escapa inevitablemente la claridad propia del hablar, la fecundidad de la expresión. Desde el punto de vista fenomenológico, es decir, para el sujeto hablante que usa su lengua como un medio de comunicación con una comunidad viva, la lengua recobra su unidad: ya no es el resultado de un pasado caótico de hechos lingüísticos independientes, sino un sistema en el que todos los elementos convergen en un esfuerzo de expresión único vuelto hacia el presente o hacia el porvenir y, por lo tanto, regido por una lógica actual. (1960: 107)

Como puede verse, el diálogo con el científico comienza mal. Ni siquiera comienza: el sistema no está del lado de la lengua considerada como objeto científico. Contra Saussure y sus definiciones iniciales, se dice que la lingüística ve "el lenguaje en pasado" (1960: 107). Por el contrario, el sistema se instituiría en la actualidad del habla. Al localizar la sincronía del lado del sujeto hablante y la diacronía del lado objetivo de la ciencia, el fenomenólogo se propone incorporar el punto de vista objetivo al punto de vista subjetivo y mostrar que una sincronía del habla abarca la diacronía de la lengua.

Así planteado, el problema parece más fácil de resolver de lo que llegará a serlo para la generación siguiente. Consiste en mostrar cómo el lenguaje en el pasado

fenomenología y no solamente repetir a Husserl, sino recomenzar su esfuerzo, retomar más que sus tesis, el movimiento de su reflexión" (1960: 105). Me gusta citar este texto porque nuestra relación con el más grande de los fenomenólogos franceses quizás ya se haya convertido en lo que era la suya con Husserl: no una repetición, sino una continuación del movimiento mismo de su reflexión.

habita el lenguaje en el presente: la tarea de una fenomenología del habla es mostrar esta inserción del pasado de la lengua en el presente del habla. Cuando hablo, la intención significativa no es en mí más que un vacío determinado que debe ser colmado con palabras. Es preciso entonces que se llene realizando "un determinado ordenamiento de los instrumentos ya significantes o de las significaciones ya hablantes (instrumentos morfológicos, sintácticos, léxicales, géneros literarios, tipos de relatos, modos de presentación del acontecimiento, etcétera), que suscite en el auditor el presentimiento de una significación distinta y nueva, y que, a la inversa, produzca en aquel que habla o que escribe el anclaje de la significación inédito en las significaciones ya disponibles" (1960: 113). Así, la palabra es una reanimación de un determinado saber lingüístico que viene de las palabras anteriores de los otros hombres, las cuales se han depositado, "sedimentado", "instituido" hasta convertirse en ese *haber* disponible por el cual yo puedo ahora darle un cuerpo verbal a ese vacío orientado que es en mí la intención significativa cuando me dispongo a hablar.

Este análisis de *Signos* está en la línea del importante capítulo de la *Fenomenología de la percepción* en el cual el lenguaje se asimilaba a un "gesto" que pone en práctica un saber-hacer, un poder adquirido. ¿Este enfoque toma en serio al lenguaje, tal como lo consideran los lingüistas? El hecho de que la noción de lengua, en tanto sistema autónomo, no se tome en consideración, pesa enormemente sobre esta fenomenología del habla. Su recurso al proceso de "sedimentación" lo retrotrae a la vieja noción psicológica de *habitus*, de poder adquirido, y el hecho estructural como tal se le escapa.

A decir verdad, no es el diálogo con el lingüista lo que le importa a Merleau-Ponty, sino el resultado filosófico: si sólo puedo expresarme reactivando significaciones sedimentadas o disponibles, el habla nunca es transparente para sí misma y la conciencia nunca es constitutiva. La conciencia es siempre tributaria de la "espontaneidad enseñante" (1960: 121) de mi cuerpo, con sus poderes adquiridos y su instrumental verbal disponible. Lo que está en juego aquí es toda una filosofía de la verdad: la verdad es un proceso de recuperación de las significaciones disponibles en las significaciones nuevas, en ausencia de toda transposición del límite en una significación pura, total, absoluta: "La verdad es otro nombre de la sedimentación que, en sí misma, constituye la presencia de todos los presentes en el nuestro. Es decir que, incluso y sobre todo para el sujeto filosófico último, no hay objetividad que dé cuenta de nuestra relación sobreobjetiva con todos los tiempos ni luz que supere la del presente vivo" (1960: 120).

Por cierto, esta fenomenología del habla y del sujeto hablante mantiene en reserva cuestiones que el estructuralismo elude y no resuelve: ¿De qué manera un sistema autónomo de signos, que supuestamente carece de sujeto hablante, entra en operaciones, evoluciona hacia nuevos equilibrios, se presta a un uso y

una historia? ¿Puede un sistema existir fuera del acto de habla? ¿Acaso es algo más que un corte transversal en una operación viva? ¿La lengua es más que un sistema en potencia, nunca del todo en acto, cargado de cambios latentes, preparado para una historia subjetiva e intersubjetiva?

Estas preguntas son sin duda legítimas. Pero son prematuras. En la actualidad, no pueden plantearse sino al término de un largo desvío por la lingüística y, en general, por la ciencia de los signos. Ahora bien, ese desvío implica, al menos provisoriamente, poner entre paréntesis la cuestión del sujeto, implica el aplazamiento de toda referencia al sujeto hablante, precisamente para poder constituir una ciencia de los signos digna de ese nombre.

Antes de proponer un desvío, la lingüística estructural impone un desafío a la filosofía del sujeto: ese desafío consiste en que la noción de significación es situada en un campo distinto del de las orientaciones intencionales de un sujeto. El desplazamiento es absolutamente comparable al que el psicoanálisis impone a los efectos de sentido de la conciencia inmediata. Pero deriva de un sistema de postulados distinto del de la tópica freudiana. Ya hemos expuesto estos postulados en otra parte,[5] y sólo recordaremos su encadenamiento. Primer postulado: la dicotomía lengua y habla (del lado de la lengua, situamos la regla del juego, con su carácter de institución y de imposición social; del lado del habla, se localiza la ejecución, con su carácter de innovación individual y de libre combinación). Segundo postulado: la subordinación del punto de vista diacrónico al punto de vista sincrónico (la intelección de los estados de sistema precede a la de los cambios, que sólo se conciben como pasaje de un estado de sistema a otro). Tercer postulado: la reducción de los aspectos sustanciales del lenguaje –sustancia fónica y sustancia semántica– a sus aspectos formales; aligerada así de sus contenidos fijos, la lengua no es más que un sistema de signos definidos por sus diferencias. En un sistema semejante, ya no hay significación –si por significación entendemos el contenido propio de una idea considerada en sí misma–, sino valores, es decir, medidas relativas, negativas y opositivas. Así, pues, queda claro qué está en juego en toda hipótesis estructural –y ése es el cuarto postulado: "Es científicamente legítimo describir el lenguaje como una entidad esencialmente autónoma de dependencias internas, es decir, una estructura" (Hjelmslev, 1959: 21)

Dicho de otro modo, el sistema de signos ya no tiene exterior, sólo tiene un interior. Este último postulado, que puede ser denominado "el postulado de la clausura de los signos", resume y rige todos los demás. Constituye, además, el ma-

[5] "La estructura, la palabra, el acontecimiento", en este volumen.

yor desafío para la fenomenología. Para ésta, el lenguaje no es un objeto, sino una mediación, es decir, aquello por lo cual y a través de lo cual nos dirigimos hacia la realidad (sea cual fuere). Consiste en decir algo sobre algo. De ese modo, se escapa hacia lo que dice, se supera y establece en un movimiento intencional de referencia. Para la lingüística, estructural la lengua se basta a sí misma: todas sus diferencias son inmanentes a ella y es un sistema que precede al sujeto hablante. Así, el sujeto postulado por el estructuralismo requiere *otro* inconsciente, *otra* "localidad" –distinta del inconsciente pulsional, pero comparable con éste–, una localidad homóloga. Por esta razón, el desplazamiento hacia ese otro inconsciente, hacia esa otra "localidad" del sentido impone a la conciencia reflexiva el mismo desasimiento que imponía el desplazamiento hacia el inconsciente freudiano. Por este motivo, también se puede hablar, por ambas partes, de un solo y mismo desafío *semiológico.*

¿Qué clase de filosofía del sujeto estará en posición de aceptar el desafío, bajo la forma que le confiere el estructuralismo?

Retomemos las tres tesis de la fenomenología, cuya interrelación ya ha sido señalada: su teoría de la significación, su teoría del sujeto y su teoría de la reducción. La teoría del sujeto es, por cierto, nuestra mayor preocupación en el presente ensayo: pero, como se dijo, obtiene su sentido de la teoría de la significación sobre la cual se articula desde el punto de vista descriptivo, y de la teoría de la reducción, que la funda desde el punto de vista trascendental. Por eso, podemos llegar al sujeto de la filosofía fenomenológica a partir de la teoría de la significación y a partir de la teoría de la reducción.

¿Qué sucede, entonces, con el concepto fenomenológico de significación, después del desafío de la semiología? Una renovada fenomenología de la significación no se puede contentar con repetir las descripciones del habla que no reconocen el estatuto teórico de la lingüística ni la primacía de la estructura sobre el proceso, que le sirve de primer axioma. Ni siquiera puede contentarse con yuxtaponer lo que ella denominaría la *apertura* del lenguaje hacia el mundo vivido de la experiencia y la *clausura* del universo de los signos según la lingüística estructural: en la actualidad, una fenomenología del habla sólo es posible a través y por medio de una lingüística de la lengua. Debe reconquistar la relación de trascendencia del signo, o su referencia, en una lucha paso a paso con los presupuestos de la semiología.

Ahora bien, el lenguaje, considerado según la jerarquía de estos niveles, comporta una clase de unidad distinta de las que figuran en los inventarios de elementos, ya se trate de unidades fonológicas, lexicales o sintácticas. La nueva unidad lingüística sobre la cual puede basarse la fenomenología de la significación no es ya una unidad de lengua, sino de habla o de discurso. Esa unidad es

la *frase* o enunciado. Hay que designarla como unidad semántica y ya no semiológica, pues es la unidad que propiamente *significa*. Por lo tanto, no se elimina el problema de la significación sustituyendo el de la diferencia de signo a signo. Los dos problemas pertenecen a niveles distintos. Ni siquiera es necesario elegir entre una filosofía del signo y una filosofía de la representación: la primera articula los signos en el nivel de los sistemas virtuales ofrecidos a la *performance* del discurso; la segunda es contemporánea de la efectuación del discurso. El problema semántico difiere precisamente del problema semiológico en el punto en que el signo, constituido por diferencia, es vertido nuevamente en el universo por la vía de la referencia. Y esta contrapartida que la referencia constituye con respecto a la diferencia puede ser llamada legítimamente representación, según toda la tradición medieval, cartesiana, kantiana, hegeliana. Un lingüista como Benveniste da prueba de un tacto extremo y de un agudo sentido de la tradición cuando acerca los términos "decir algo", "significar", "representar". [6] Oponer el signo al signo es la función *semiológica*; representar lo real con un signo es la función *semántica*; y la primera está subordinada a la segunda. La primera es en vistas de la segunda ;o, si se quiere, el lenguaje está articulado con vistas a la función significante o representativa.

Sobre la base de esta distinción fundamental entre lo semiológico y lo semántico es posible hacer converger la lingüística de la frase (considerada como instancia del discurso), la lógica del sentido y de la referencia (a la manera de Frege y de Husserl) y, por último, la fenomenología del habla (a la manera de Merleau-Ponty). Pero ya no se puede, a la manera de este último, saltar directamente a la fenomenología del habla. Es preciso desimplicar pacientemente la semántica de lo semiológico; por consiguiente, es necesario, primero tomar el desvío del análisis estructural de los sistemas taxonómicos y, luego, edificar los niveles del enunciado sobre los niveles fonológico, lexical y sintáctico. A su vez, la teoría de los enunciados exige que se componga, momento a momento, el plano del sentido, en tanto ideal o irreal, y luego el de la referencia, con su exigencia de verdad, de aprehensión de lo real o, como dice Husserl, de cumplimiento. Entonces, pero sólo entonces, será posible retomar en un sentido no psicologizante las nociones de intencionalidad, de intención, de expresión, en el sentido de Merleau-Ponty. El pasaje por la lengua restituye al análisis del habla su carácter propiamente lingüístico, que no podría ser preservado si se

[6] Cf. E. Benveniste: "En la impresión ingenua del hablante como en la del lingüista, el lenguaje tiene la función de 'decir algo', ¿qué cosa es exactamente eso con vistas a lo cual se articula el lenguaje, y cómo delimitarlo con respecto al lenguaje mismo? El problema del significado queda planteado" (1966: 7). Ahora bien, esta función no es sino "la facultad de representar lo real mediante un 'signo' y de comprender el signo como representante de lo real" (1966: 26).

lo buscara en la prolongación directa del "gesto". Por el contrario, como repercusión de la efectuación semántica del orden semiológico que lleva a cabo, el habla hace aparecer el gesto humano como significante, al menos a título incoativo. Una filosofía de la expresión y de la significación que no haya pasado por todas las mediaciones semiológicas y lógicas está condenada a no cruzar jamás el umbral específicamente semántico.

En cambio, es legítimo afirmar que fuera de la función semántica en la cual se actualizan, los sistemas semiológicos pierden toda inteligibilidad. Podemos, incluso, preguntarnos si la distinción entre significado y significante seguiría teniendo sentido fuera de la función referencial. Ahora bien, esta distinción se presenta como un requisito del signo lingüístico, al punto que Hjelmslev lo erige en criterio del signo, en oposición a los signos no lingüísticos que no presentan la dualidad del plano expresivo y del plano del contenido. ¿No es, entonces, la intención de significancia –que la frase confiere progresivamente a cada uno de sus elementos y, en primer lugar, a las palabras–[7] aquello que asegura, por su movimiento de trascendencia, la unidad interna del signo? ¿El significado y el significante podrían mantenerse unidos si la intención de significación no los atravesase como una flecha hacia un referente posible, que puede estar o no?

Así, el orden semiológico, considerado de manera aislada, no es más que el conjunto de las condiciones de *articulación* sin el cual no habría lenguaje. Pero *lo articulado,* como tal, todavía no es el lenguaje en su poder de significancia; tan sólo es el sistema de los sistemas, que puede denominarse lengua y cuya existencia solamente virtual hace posible algo como el discurso, que en cada caso sólo existe en la instancia del discurso. Allí se anudan virtualidad y actualidad, articulación y operación, estructura y función, o, como decíamos en otra parte, sistema y acontecimiento.

Esta es la teoría de la significación capaz de introducirnos, por vía descriptiva, a una teoría del sujeto que, según el objetivo inicial de este artículo, se apoyaría en el obstáculo, se acoplaría al adversario.

En efecto, el lenguaje tiene una referencia y un sujeto en un mismo nivel de organización y de efectuación: mientras que el sistema es anónimo o, mejor dicho, carece de sujeto –incluso de "uno"–, pues la pregunta "¿quién habla?" no tiene sentido en el nivel de la lengua; la cuestión del sujeto del lenguaje aparece con la frase. Ese sujeto quizás no sea yo, o aquel que creo ser; pero la pregunta

[7] Acerca de la noción de la palabra como signo lexical en posición de oración. Cf. "La estructura, la palabra, el acontecimiento", en este volumen. En dicho artículo, decíamos que la palabra es el punto de articulación de lo semiológico y de lo semántico, de la forma y del sentido, en cada instancia de discurso.

"¿quién habla?" cobra sentido al menos en ese nivel, aun cuando deba seguir careciendo de respuesta.

También aquí sería vano repetir los análisis clásicos de la fenomenología husserliana y posthusserliana. Es preciso incorporarlos al dominio lingüístico, según el estilo propuesto más arriba: así como es preciso mostrar el pasaje de lo semiológico a lo semántico en la frase y en la palabra, es preciso también mostrar de qué manera el sujeto hablante adviene a su propio discurso.

Ahora bien, la fenomenología del sujeto hablante encuentra un sólido apoyo en las investigaciones de ciertos lingüistas sobre el pronombre personal y las formas verbales relacionadas, sobre el nombre propio, sobre el verbo y los tiempos del verbo, sobre la afirmación y la negación y, en general, sobre las formas de alocución inherentes a toda instancia de discurso. Ya la expresión: "instancia del discurso" indica bastante bien que no basta con yuxtaponer una vaga fenomenología del acto de habla a una rigurosa lingüística del sistema de la lengua, sino que se trata de *anudar* la lengua y el habla en la puesta en práctica del discurso.

Me limitaré a mencionar aquí un solo ejemplo, el del pronombre personal y las relaciones de persona en el verbo, que fue objeto de un estudio decisivo de E. Benveniste (1966: 226-236, 251-266). Por cierto, los pronombres personales (yo, tú, él) son ante todo hechos de la lengua: un estudio estructural de las relaciones de persona en el verbo debe preceder a cualquier interpretación de la incidencia del pronombre en cada instancia de discurso; así, *yo* y *tú* se oponen en conjunto a *él*, como la persona a la no-persona, y se oponen entre sí, como aquel que habla a aquel a quien uno se dirige. Sin embargo, este estudio estructural no podría agotar la comprensión de estas relaciones; apenas si constituye su introducción. La significación de *yo* sólo se forma en el instante en que aquel que habla se apropia de su sentido para designarse a sí mismo. La significación *yo* es, en cada caso, única. Se refiere a la instancia de discurso que la contiene y sólo a ella. "*Yo* es el individuo que enuncia la presente instancia de discurso que contiene la instancia lingüística *yo*" (Benveniste, 1966: 252). Más allá de esta referencia a un individuo particular que se designa a sí mismo al decir *yo*, el pronombre personal es un signo vacío del que cualquiera puede adueñarse: el pronombre espera ahí, en mi lengua, como un instrumento disponible para convertir esa lengua en discurso, por la apropiación que hago de ese signo vacío.

Descubrimos así la articulación lengua-habla: en parte descansa sobre signos particulares –o "indicadores"– entre los cuales los pronombres personales no son sino una clase entre otras, junto a los demostrativos y los adverbios de tiempo y de lugar. Estos signos no connotan una clase de objetos, sino que designan la presente instancia de discurso. No nombran, sino que indican el *yo*,

el *aquí* y el *ahora*, el *esto*, en suma, la relación de un sujeto hablante con una audiencia y una situación. Resulta admirable que "el lenguaje esté organizado de tal manera que permita a cada locutor apropiarse de la lengua entera designándose como *yo*" (Benveniste, 1966: 262).

El problema del verbo podría retomarse en el mismo sentido. Por una parte, tenemos la estructura de las relaciones existe tiempos característica de cada lengua. Por otra parte, tenemos la enunciación del tiempo en una instancia de lenguaje, en una frase que, como tal, temporaliza globalmente su enunciado. Esta enunciación se designa a sí misma por el tiempo presente y, por ese medio, pone en perspectiva los demás tiempos. Esta referencia al presente es absolutamente comparable con el rol ostensivo (o deíctico) de los demostrativos (esto, aquello...) y de las locuciones adverbiales (aquí, ahora...): "Ese presente sólo tiene como referencia temporal un dato lingüístico: la coincidencia del acontecimiento descrito con la instancia del discurso que lo describe" (Benveniste, 1966: 262).

¿Esto quiere decir que el *yo* es una creación del lenguaje? El lingüista está tentado a afirmarlo ("el lenguaje –escribe Benveniste– sólo funda en realidad, en su realidad, que es la del ser, el concepto de *ego*" [1966: 259]). La fenomenología objetará que la capacidad del locutor para plantearse como sujeto y para oponerse a otro, en tanto interlocutor, es el presupuesto extralingüístico del pronombre personal. Permanecerá fiel a la distinción entre lo semiológico y lo semántico, distinción según la cual sólo dentro de la lengua, los signos se reducen a diferencias *internas*. En ese sentido, *yo* y *tú*, en tanto signos vacíos, son creaciones de la lengua. Pero el uso *hic et nunc* de ese signo vacío, mediante el cual el vocablo *yo* se convierte en un significado y adquiere un valor semántico, supone la apropiación de ese signo vacío por parte de un sujeto que se plantea al expresarse. Por cierto, el planteo del *yo* y la expresión *yo* son contemporáneas; pero la expresión *yo* no crea el planteo del *yo*, así como tampoco el demostrativo *esto* crea el espectáculo de ese mundo hacia el cual apunta el indicador deíctico. El sujeto se plantea tal como el mundo se muestra. Pronombres y demostrativos están al servicio de ese planteo y de esa mostración. A lo sumo, designan lo absoluto de ese planteo y de esa mostración, que constituyen el más acá y el más allá del lenguaje: el más allá mundano hacia el cual se dirige, en la medida en que dice algo sobre algo; el más acá no mundano del *ego* que resplandece en sus actos. El lenguaje no es más fundamento que objeto; es mediación; es *médium*, el "medio" en el cual y por el cual el sujeto se plantea y el mundo se muestra.

La tarea de la fenomenología se precisa: de aquí en más, esta posición del sujeto invocada por toda la tradición del *Cogito* deberá producirse en el lenguaje, y no al margen, bajo pena de no superar jamás la antinomia entre semiología

y fenomenología. Es necesario que se manifieste en la instancia del discurso, es decir, en el acto por el cual el sistema virtual de la lengua se convierte en el acontecimiento actual del habla.

Sólo nos queda relacionar la noción de fenomenología del sujeto con la reducción trascendental. Ya expusimos la doble relación del sujeto con la significación y con la reducción. La primera relación se da en el plano descriptivo, tal como lo ha confirmado la discusión precedente: en efecto, el sujeto es aquello que se refiere a sí en la referencia a lo real. Retrorreferencia y referencia a lo real se constituyen simétricamente. La segunda relación no agrega nada a la primera en el plano de la descripción; se refiere a las condiciones de posibilidad de la referencia a sí, en el marco de la referencia a una cosa: en ese sentido, esta relación es como lo "trascendental" con respecto a lo "empírico".

¿Qué sucede con la reducción después del estructuralismo?

Como se sabe, Husserl veía en la reducción el acto filosófico primordial por el cual la conciencia se escinde del mundo y se constituye en absoluto; después de la reducción, todo ser es un sentido para la conciencia y, como tal, relativo a la conciencia. Así, la reducción pone al *Cogito* husserliano en el corazón de la tradición idealista, en la continuación del *Cogito* cartesiano, del *Cogito* kantiano, del *Cogito* fichteano. Las *Meditaciones cartesianas* van más lejos aun en el sentido de la autosuficiencia de la conciencia, y llegan hasta un subjetivismo radical que no deja más salida que la de vencer al solipsismo por medio de sus propios excesos, y derivar el otro de la constitución originaria del *ego Cogito*.

El privilegio que una concepción idealista de la reducción le confiere a la conciencia es radicalmente incompatible con la primacía que la lingüística estructural adjudica a la lengua sobre el habla, al sistema sobre el proceso, a la estructura sobre la función. En la perspectiva del estructuralismo, ese privilegio absoluto es el prejuicio absoluto de la fenomenología. Con esta antinomia, la crisis de la filosofía del sujeto alcanza su punto más extremo.

¿Habrá que sacrificar, a un mismo tiempo, la reducción fenomenológica y el prejuicio de la conciencia concebida como absoluta? ¿O acaso es posible otra interpretación de la reducción? Quisiera explorar otra vía y proponer una interpretación de la reducción que la relacione estrechamente con la teoría de la significación, cuya posición axial en la fenomenología ya ha sido examinada. Así, pues, tomaremos el largo desvío de los signos y renunciaremos a identificar la reducción con una apertura directa que, de una sola vez, en un solo salto, haga brotar la actitud fenomenológica de la actitud natural, y arranque la conciencia al ser. Buscaremos la reducción entre las condiciones de posibilidad de la relación significante, de la función simbólica como tal. Así, llevada al nivel

de una filosofía del lenguaje, la reducción puede dejar de parecernos una operación fantástica, al término de la cual la conciencia no sería más que un resto, un residuo, por sustracción de ser. La reducción se presenta más bien como lo "trascendental" del lenguaje, como la posibilidad que tiene el hombre de ser algo más que una naturaleza entre naturalezas, como la posibilidad de referirse a lo real designándolo por medio de los signos. Esta reinterpretación de la reducción, vinculada a una filosofía del lenguaje, está en consonancia con la concepción de la fenomenología como teoría general de la significación, como teoría del lenguaje generalizado.

Sigamos esa vía: nos invita a ello una aguda observación de Lévi-Strauss en su famosa "Introducción a la obra de Marcel Mauss":

> Sean cuales fueren el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje sólo puede haber nacido súbitamente. Las cosas no pudieron haber comenzado a significar de manera progresiva [...] ese cambio radical no tiene contrapartida en el ámbito del conocimiento que, por su parte, se elabora lenta y progresivamente. Dicho de otro modo, en el momento en que el universo entero se vuelve súbitamente significativo, no por ello se obtiene mayor conocimiento sobre él, aun cuando sea cierto que la aparición del lenguaje habría de precipitar el ritmo del desarrollo del conocimiento. Hay, pues, una oposición fundamental en la historia del espíritu humano, entre el simbolismo, que presenta un carácter de discontinuidad, y el conocimiento, signado por la continuidad. (1950: 42)

Luego, la función simbólica no se localiza en el mismo plano que las diferentes clases de signos que puede discernir y articular una ciencia general de los signos, una semiología. No se trata en absoluto de una clase, de un género, sino de una condición de posibilidad. Lo que se discute aquí es el nacimiento mismo del hombre en el orden de los signos.

Planteada en estos términos, considero que la cuestión del origen de la función simbólica suscita una interpretación totalmente nueva de la reducción fenomenológica. Postulamos que la reducción es el comienzo de una vida significante; y ese comienzo es no cronológico, no histórico; es un comienzo trascendental, del mismo modo que el contrato es el comienzo de la vida en sociedad. Ambos comienzos, entendidos en su radicalidad, no son sino un solo y único comienzo, si es cierto que, tal como observa Lévi-Strauss, la función simbólica es el origen y no el resultado de la vida social: "Mauss cree que aún es posible elaborar una teoría sociológica del simbolismo, cuando, en realidad, es evidente que debemos buscar un origen simbólico de la sociedad" (1950: 23).

Pero una objeción se presenta: se dirá que la génesis ideal del signo requiere únicamente una distancia, una diferencia, pero no necesariamente un sujeto. De hecho, el mismo Lévi-Strauss, quien, como vimos, evocaba el nacimiento súbito del simbolismo, niega enfáticamente toda filosofía que sitúe al sujeto en el origen del lenguaje y prefiere hablar de "categorías inconscientes del pensamiento" (1958: 82). ¿No habrá que situar, de aquí en más, la diferencia entre estas categorías inconscientes del pensamiento? ¿Y esta diferencia sin sujeto no será la condición de posibilidad de todas las diferencias que aparecen en el campo lingüístico: diferencia entre signos, diferencia entre significante y significado en el interior del signo? Si esto fuera así, el error fundamental de Husserl habría sido haber postulado un sujeto trascendental para esta diferencia que, para hablar con propiedad, no es más que la condición trascendental que hace posibles todas las diferencias empíricas entre los signos y en el interior de los signos. Para que esta diferencia fuera lo trascendental de los signos, sería necesario "desubjetivizarla".

Si la objeción fuera válida, entonces no habríamos ganado nada, para una filosofía del sujeto, al identificar la reducción con el origen de la función simbólica, pues el orden trascendental al que pertenecería la diferencia no habría requerido ningún sujeto trascendental.

Pero la objeción no es válida. Procede de la confusión entre los planos semiológico y semántico. Ahora bien, como ya dijimos, el discurso no es lo mismo que la lengua, y la significación no es lo mismo que el signo. Por tanto, toda reflexión que se limitara a explicitar las condiciones de posibilidad del orden semiológico, simplemente pasaría por alto el problema de las condiciones de posibilidad del orden semántico que, como tal, constituye lo vivo, lo concreto, lo actual del lenguaje.

No es sorprendente que una investigación aplicada a lo trascendental del lenguaje, pero que pasa por alto el pasaje de la lengua al discurso, sólo descubra una condición negativa y no subjetiva del lenguaje: la diferencia. ¡No es poco, por cierto! Pero no es más que la primera dimensión de la reducción, es decir, la producción trascendental de la diferencia: Husserl también conocía esa fase negativa de la relación significante. La llamaba "suspensión", "puesta entre paréntesis", "puesta fuera de circuito", y la aplicaba directamente a la actitud natural con el fin de hacer surgir, por diferencia, la actitud fenomenológica. Si bien denominaba conciencia al ser originado por esa diferencia, ésta era tan sólo la no-naturalidad, la no-mundanidad requerida por el signo como tal. Pero esa conciencia no presenta ningún carácter egológico; sólo es un "campo", el campo de las *cogitationes*. En términos absolutos, una *conciencia sin ego* es perfectamente concebible. El famoso artículo de Sartre sobre "La trascendencia del ego" lo ha demostrado per-

fectamente. Por consiguiente, el acto de nacimiento de la conciencia, como diferencia de la naturaleza, o, en términos de Lévi-Strauss, la aparición del lenguaje mediante la cual "el universo entero se vuelve súbitamente significativo" no requiere un sujeto, pero sí requiere una conciencia, es decir, una campo de *cogitationes*. Esta conclusión filosófica no es para nada sorprendente: el orden semiológico es, por definición, el del sistema sin sujeto.

Pero, precisamente, el orden semiológico no constituye la totalidad del lenguaje; todavía hay que pasar de la lengua al discurso: sólo en ese plano es posible hablar de significación.

¿Qué ocurre, entonces, con la reducción, en ese pasaje del signo a la significación, de lo semiológico a lo semántico? Ya no es posible detenerse en una dimensión negativa de separación, de distancia, de diferencia; es preciso acceder a su dimensión positiva, a saber, la posibilidad para un ser –que fue arrancado, por diferencia, de las relaciones intranaturales– de volverse hacia el mundo, apuntar hacia él, aprehenderlo, captarlo, comprenderlo. Y ese movimiento es totalmente positivo. En él, según la expresión de Gustave Guillaume antes evocada, los signos son vueltos nuevamente al universo; es el momento de la oración en el que se dice algo sobre algo. Por tanto, la "suspensión" de la relación natural con las cosas es sólo la condición negativa de la institución de la relación significante. El principio de diferencia es sólo la otra cara del principio referencial.

Es necesario, entonces, abordar la reducción, no sólo en su sentido negativo, sino también en su sentido positivo, y recusar todas las inflaciones de la negatividad, todas las hipóstasis de la diferencia, que proceden de un modelo trunco del lenguaje, en el cual lo semiológico ocupa el lugar de lo semántico.

Pero si la reducción debe ser tomada en su sentido positivo, en tanto condición de posibilidad de la referencia, también debe ser tomada en su sentido subjetivo, en tanto posibilidad para un *ego* de designarse a sí mismo en la instancia del discurso. Positividad y subjetividad van juntas, en la medida en que la referencia al mundo y la referencia a sí, o, como dijimos antes, la mostración de un mundo y el planteo de un *ego* son simétricos y recíprocos. De hecho, no podría haber orientación hacia lo real ni tampoco pretensión de verdad sin la autoafirmación de un sujeto que se determina y se compromete en su decir.

Si bien puedo concebir un origen no subjetivo de la diferencia que instituye al signo como signo, no sucede lo mismo con el origen de la referencia. En este sentido, afirmaría que la función simbólica –es decir, la posibilidad de designar lo real por medio de signos–, sólo está completa cuando se la piensa a partir del doble principio de la diferencia y la referencia, por ende, a partir de una categoría "inconsciente" y de otra "egológica". La *función simbólica* es, por lo tanto, la capacidad de colocar todo intercambio (y entre ellos los intercambios de sig-

nos) bajo una ley, bajo una regla, por ende, bajo un principio anónimo que trasciende a los sujetos; pero sobre todo es la capacidad de actualizar esta regla en un acontecimiento, en una instancia de intercambio, cuyo prototipo es la instancia de discurso; ésta me involucra como sujeto y me sitúa en la reciprocidad de la pregunta y la respuesta. Un sentido muy a menudo olvidado de la palabra símbolo nos lo recuerda: en su forma social, y ya no sólo matemática, el símbolo implica una regla de reconocimiento entre sujetos. En un bello libro, que le debe mucho a Lévi-Strauss, pero que se aleja de él en este preciso punto, Edmond Ortigues escribe: esta ley "obliga a toda conciencia a volver a sí a partir de su otro [...] la sociedad sólo existe por ese proceso interior de cada sujeto" (1962: 199). En su sentido pleno, la reducción es ese *retorno a sí a partir de su otro,* que constituye lo trascendental ya no del signo, sino de la significación.

Este es, después del desafío semiológico, el verdadero "retorno al sujeto"; ya no puede separarse de una meditación sobre el lenguaje, sino de una meditación que no se detiene en mitad de camino, de una meditación que atraviesa la frontera entre lo semiológico y lo semántico; según esto, el sujeto instaurado por la reducción no es sino el comienzo de una vida significante, el nacimiento simultáneo del ser-dicho del mundo y del ser-hablante del hombre.

Hacia una hermenéutica del "yo soy"

Ha llegado el momento de acercar las dos series de análisis que componen este ensayo. Sin duda, el lector habrá notado el carácter discordante de las críticas y aún más el de las réplicas. Por un lado, es bastante difícil superponer las dos clases de "realismo", procedentes de una y otra crítica: realismo del ello y realismo de las estructuras de la lengua. ¿Qué tienen en común los conceptos tópicos, económicos, genéticos del psicoanálisis y las nociones de estructura y sistema de la semiología, el inconsciente pulsional del primero y el inconsciente categorial de la segunda?

Ahora bien, si ambas críticas son independientes en sus presupuestos fundamentales, no puede sorprendernos que las transformaciones que suscitan en la filosofía del sujeto también sean de distinta naturaleza. Por esta razón, una filosofía del sujeto con futuro no sólo es la que ha atravesado en orden disperso la prueba de la crítica psicoanalítica y la de la lingüística; es también la que sepa proyectar una nueva estructura de recepción para pensar conjuntamente las instrucciones del psicoanálisis y de la semiología. La última parte de esta exposición se propone plantear algunos jalones en esa dirección, lo cual explica su carácter exploratorio y titubeante.

1. Ante todo, considero que la reflexión sobre el sujeto hablante permite volver a las conclusiones alcanzadas al término de la discusión sobre el psicoanálisis y colocarlas bajo una nueva luz. Allí decíamos que la tópica no deja de presuponer la conciencia y que la personología freudiana presupone el yo; agregábamos que la crítica psicoanalítica no podría alcanzar el núcleo de apodicticidad del "yo pienso", sino únicamente la creencia de que yo soy tal como me percibo. Esta escisión entre la apodicticidad del "yo pienso" y la adecuación de la conciencia adquiere un significado menos abstracto si se la remite a la noción de sujeto hablante. El núcleo de apodicticidad del "yo pienso" es también lo trascendental de la función simbólica. Dicho de otro modo: aquello que supera toda duda es el acto de alejamiento y distancia que crea la diferencia por la cual el signo es posible; es la posibilidad de estar ligado de manera significante, y no solamente causal, a todas las cosas.

¿Cuál es el beneficio de este acercamiento entre apodicticidad y función simbólica? Lo siguiente: toda reflexión filosófica sobre el psicoanálisis debe, de aquí en más, desplegarse en el ámbito del sentido, de la significación. Si el sujeto es el sujeto hablante por excelencia, toda la aventura de la reflexión, cuando atraviesa la puesta en cuestión que el psicoanálisis lleva a cabo, es una aventura en el orden del significante y del significado. Esta relectura del psicoanálisis a la luz de la semiología es la primera tarea que se le impone a una antropología filosófica que aspire a reunir los resultados dispersos de las ciencias humanas. Es importante destacar que cuando Freud habla de pulsión, siempre lo hace en y a partir de un plano expresivo, en y a partir de ciertos efectos de sentido que piden ser descifrados y que pueden ser tratados como textos, oníricos o sintomáticos. En este medio sígnico se desarrolla la experiencia analítica misma en tanto obra de palabra, duelo de habla y de escucha, complicidad de palabra y silencio. Esta pertenencia al orden de los signos legitima fundamentalmente no sólo la comunicabilidad de la experiencia analítica, sino también su carácter homogéneo, en última instancia, análogo a la totalidad de la experiencia humana que la filosofía se propone reflexionar y comprender.

La especificidad del discurso psicoanalítico consiste en que los efectos de sentido que descifra expresan relaciones de fuerza. De ahí la aparente ambigüedad del discurso freudiano, que parece operar con nociones que pertenecen a dos planos de coherencia distintos, a dos universos de discurso, el de la fuerza y el del sentido. Lenguaje de la fuerza: todo el vocabulario que designa la dinámica de los conflictos y el juego económico de las catexias, del retiro de las catexias y de las contracatexias. Lenguaje del sentido: todo el vocabulario concerniente a lo absurdo o la significación de los síntomas, los pensamientos del sueño, su sobredeterminación, los juegos de palabras que hay en ellos. En la interpreta-

ción se desimplican las relaciones de sentido a sentido: entre el sentido aparente y el sentido oculto existe una relación semejante a la que hay entre un texto ininteligible y un texto inteligible. Estas relaciones de sentido están imbricadas en relaciones de fuerza. Todo el trabajo del sueño se enuncia en ese discurso mixto: las relaciones de fuerza se anuncian y disimulan en relaciones de sentido, al tiempo que las relaciones de sentido expresan y representan relaciones de fuerza. Este discurso mixto no es un discurso equívoco por carecer de clarificación: persigue de cerca la realidad misma que la lectura de Freud ha revelado y que podemos denominar *semántica del deseo*. Todos los filósofos que han reflexionado sobre las relaciones entre deseo y sentido han encontrado este problema: desde Platón, quien desdobla la jerarquía de las ideas por la jerarquía del amor, hasta Spinoza, quien vincula los grados de afirmación y de acción del *conatus* a los grados de claridad de la idea. También en Leibniz los grados de apetición de la mónada y los de su percepción son correlativos: "La acción del principio interno que realiza el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse *Apetición*: es cierto que el apetito no puede alcanzar siempre y por entero toda la percepción a la que tiende, mas siempre consigue algo de ella, y alcanza percepciones nuevas" (*Monadología*, § 15).

Reinterpretado a la luz de la semiología, el psicoanálisis tiene por tema la relación entre la libido y el símbolo. Puede, entonces, inscribirse en una disciplina más general que podemos denominar hermenéutica. Llamo hermenéutica a toda disciplina que procede por interpretación, en el sentido fuerte de la palabra: el discernimiento de un sentido oculto en un sentido aparente. La semántica del deseo se recorta en el campo más vasto de los *efectos de doble sentido*, que una semántica lingüística denomina de otro modo: trasferencia de sentido, metáfora, alegoría. La tarea de una hermenéutica es confrontar los distintos usos del doble sentido y las diferentes funciones de la interpretación por parte de disciplinas tan diferentes como la semántica lingüística, el psicoanálisis, la fenomenología y la historia comparada de las religiones, la crítica literaria, etcétera. De este modo, se percibe cómo el psicoanálisis puede ser vinculado a una filosofía reflexiva: pasando por una hermenéutica, la filosofía reflexiva sale de la abstracción; la afirmación de ser, el deseo y el esfuerzo de existir que me constituyen hallan en la interpretación de los signos la vía larga de la toma de conciencia; deseo de ser y signo tienen la misma relación que libido y símbolo. Esto quiere decir dos cosas: por un lado, comprender el mundo de los signos es un modo de comprenderse; el universo simbólico es el medio de la autoexplicación; en efecto, no habría más problemas de sentido si los signos no fueran el medio, el entorno, el *médium*, gracias al cual un existente humano procura situarse, proyectarse, comprenderse; por otro lado, en sentido

inverso, esta relación entre deseo de ser y símbolo significa que la vía corta de la intuición de sí por sí mismo está cerrada; la apropiación de mi deseo de existir es imposible por la vía corta de la conciencia, sólo la vía larga de la interpretación de los signos está abierta. Tal es mi hipótesis de trabajo filosófico: la llamo *reflexión concreta*, es decir, *Cogito mediatizado por todo el universo de los signos.*

2. No es menos urgente la tarea de someter una reflexión final sobre la semiología a la instrucción del psicoanálisis. En efecto, nada sería más peligroso que la extrapolación de las conclusiones de una semiología y decir: todo es signo, todo es lenguaje. La reinterpretación del *Cogito* como acto del sujeto hablante puede ir en ese sentido; más aún, la interpretación de la reducción fenomenológica como diferencia que profundiza la distancia entre el signo y la cosa: el hombre no parece ser, entonces, más que lenguaje; y el lenguaje, ausencia en el mundo. Al vincular el símbolo a la pulsión, el psicoanálisis nos obliga a recorrer el trayecto inverso y a incluir nuevamente el significante en lo existente. En un sentido, el lenguaje está primero, pues siempre es a partir de lo que el hombre dice que se puede desplegar la red de significancia en la cual se captan las presencias; pero, en otro sentido, el lenguaje viene en segundo lugar; la distancia del signo y la ausencia del lenguaje en el mundo son sólo la contrapartida negativa de una relación positiva: el lenguaje quiere *decir*, o sea, *mostrar*, hacer presente, llevar al ser; la ausencia del signo en la cosa no es más que la condición negativa para que el signo pueda alcanzar la cosa, la toque y muera en ese contacto. La pertenencia del lenguaje al ser exige, entonces, que se invierta una última vez la relación, y que el lenguaje mismo aparezca como un modo de ser en el ser.

Ahora bien, a su manera, el psicoanálisis prepara esta inversión: la anterioridad y el arcaísmo del deseo, que justifican que se hable de una arqueología del sujeto, imponen que se subordine la conciencia, la función simbólica, el lenguaje, a la posición previa del deseo. Como Aristóteles, como Spinoza y Leibniz, como Hegel –decíamos antes–, Freud sitúa el acto de existir en el eje del deseo. Antes de que el sujeto se plantee consciente y voluntariamente, ya estaba planteado en el ser a nivel pulsional. Esta anterioridad de la pulsión con respecto a la toma de conciencia y a la volición significa la anterioridad del plano óntico con respecto al plano reflexivo, la *prioridad del* yo soy *sobre el* yo pienso. Esta afirmación sobre la relación de la pulsión con la toma de conciencia es preciso extenderla a la relación de la pulsión con el lenguaje. El *yo soy* es más fundamental que el *yo hablo.* Por lo tanto, la filosofía debe ponerse en camino hacia el *yo hablo* a partir del planteo del *yo soy;* desde el seno mismo del lenguaje debe ponerse "en camino hacia el lenguaje", como pide Heidegger. La tarea de una antropología filosófica es mostrar cuáles son las estructuras ónticas en las que adviene el lenguaje.

Acabo de invocar a Heidegger; en la actualidad, una antropología filosófica debería intentar, con los recursos de la lingüística, la semiología y el psicoanálisis, rehacer el trayecto señalado por *El Ser y el Tiempo*, ese trayecto que parte de la estructura del ser en el mundo, atraviesa el sentimiento de la situación, la proyección de las posibilidades concretas y la comprensión, y avanza hacia el problema de la interpretación y el lenguaje.

Así, la hermenéutica filosófica debe mostrar cómo la interpretación misma adviene al ser en el mundo. Primero, hay un ser el mundo; después, el comprender; luego, el interpretar, y por último, el decir. El carácter circular de este itinerario no debe detenernos. Es cierto que decimos todo esto en seno del lenguaje, pero el lenguaje está hecho de manera tal que es capaz de designar el suelo de existencia del cual procede y de reconocerse a sí mismo como modo del ser del que habla. Esta circularidad entre *yo hablo* y *yo soy* da alternativamente la iniciativa a la función simbólica y a su raíz pulsional y existencial. Sin embargo, éste no es un círculo vicioso; es el círculo vivo de la expresión y del ser expresado.

Si esto es así, la hermenéutica por la cual debe pasar la filosofía reflexiva no debe confinarse a los efectos de sentido y de doble sentido: debe ser valientemente una hermenéutica del *yo soy*. Sólo de esta manera pueden ser vencidas la ilusión y la pretensión del *Cogito* idealista, subjetivista, solipsista. Sólo esta hermenéutica del *yo soy* puede abarcar simultáneamente la certeza apodíctica del *yo pienso* cartesiano y las incertidumbres, incluso los engaños y las ilusiones del sí-mismo de la conciencia inmediata. Sólo ella puede sostener al mismo tiempo la afirmación serena *–yo soy–* y la duda angustiante *–¿quién soy yo?–*.

Ésta es mi respuesta a la pregunta inicial: ¿Cuál es el futuro de la filosofía reflexiva? Respondo: una filosofía reflexiva que, habiendo asumido íntegramente las correcciones y las enseñanzas del psicoanálisis y de la semiología, tome la vía larga e indirecta de una interpretación de los signos, privados y públicos, psíquicos y culturales, en los que se expresa y explicita el deseo de ser y el esfuerzo por existir que nos constituyen.

CUARTA PARTE

La simbólica del mal interpretada

El "pecado original": estudio de su significación

En una de las *Confesiones de fe* de las Iglesias de la Reforma, leemos que la voluntad del hombre está "totalmente cautiva del pecado" (*Confesión de fe de La Rochelle*, art. 9). Es fácil encontrar en esta expresión de "cautividad" toda la predicación profética y apostólica; pero la *Confesión de fe* agrega inmediatamente después: "Creemos que toda la descendencia de Adán se ha infectado con este contagio, que es el pecado original y un vicio hereditario, y no solamente una imitación, como han querido decir los pelagianos, a quienes detestamos en sus errores" (art. 10). Pecado original, vicio hereditario; con estas palabras tiene lugar un cambio de nivel: pasamos del plano de la predicación al de la teología, del dominio del pastor al del doctor; y, al mismo tiempo, se produce un cambio en el dominio de la expresión: la cautividad era una imagen, una parábola; el pecado hereditario quiere ser un concepto. Más aún, cuando leemos el texto del artículo 11, "Creemos asimismo que ese vicio es realmente un pecado y que basta para condenar a todo el género humano, hasta a los pequeños niños en el vientre de su madre, y que es reputado como pecado ante Dios (y el cortejo)", tenemos la impresión de estar entrando no sólo en la teología como disciplina de los doctores, sino en la controversia, en la disputa de escuela: la interpretación del pecado original como culpabilidad original de los pequeños niños en el vientre de su madre no sólo ya no está en el nivel de la predicación, sino que alcanza un punto en que el trabajo del teólogo gira hacia la especulación abstracta, hacia la escolástica.

Mi intención no es oponer, en este nivel de abstracción, una formulación a otra: no soy dogmático. Mi intención es reflexionar sobre la *significación* del trabajo teológico cristalizado en un concepto como el de pecado original. Planteo, pues, un problema de método. En efecto, este concepto como tal no es bíblico; sin embargo, se propone dar cuenta, por medio de un aparato racional sobre el cual reflexionaremos, del contenido mismo de la confesión y de la predicación común de la Iglesia. Reflexionar sobre la *significación* implica, pues, recuperar las intenciones del concepto, su poder de remitir a todo lo que no es concepto, sino anuncio que denuncia el mal y que pronuncia la absolución. En

suma, reflexionar sobre la significación es, en cierto modo, *deshacer el concepto*, descomponer sus motivaciones y, mediante una especie de análisis intencional, recuperar las direcciones de sentido que apuntan al *kerigma mismo*.

Acabo de utilizar una expresión inquietante: deshacer el concepto. Sí. Pienso que es necesario destruir el concepto como concepto para comprender la intención del sentido: el concepto de pecado original es un falso saber y debe ser destruido como saber; saber cuasijurídico de la culpabilidad de los recién nacidos, saber cuasibiológico de la transmisión de una tara hereditaria, falso saber que encierra una categoría jurídica de deuda y una categoría biológica de herencia en una noción inconsistente.

Sin embargo, el objetivo de esta crítica –en apariencia perjudicial– es mostrar que el falso saber constituye al mismo tiempo un verdadero símbolo, verdadero símbolo de algo que sólo él puede transmitir. Por lo tanto, la crítica no es puramente negativa: *el fracaso del saber* es el reverso de un trabajo de recuperación del sentido, mediante el cual se recuperan la *intención* "ortodoxa", el sentido recto, el sentido eclesiástico del pecado original. Veremos que ese sentido no es en absoluto un saber jurídico ni biológico, ni tampoco un saber jurídico-biológico relativo a cierta monstruosa culpabilidad hereditaria, sino *símbolo racional* de lo más profundo de cuanto declaramos en la confesión de los pecados.

¿Bajo qué influencia la teología cristiana fue llevada hasta esta elaboración conceptual? Pueden darse dos respuestas a esta pregunta. En primer lugar, una respuesta externa: diremos que fue por influencia de la gnosis. En los *Extractos de Teodoto*, leemos una serie de preguntas que, según Clemente de Alejandría, definen la gnosis: "¿Quiénes éramos? ¿En qué nos hemos convertido? ¿Dónde estábamos antes? ¿De qué mundo hemos sido arrojados? ¿Hacia qué meta nos dirigimos? ¿De qué hemos sido liberados? ¿Qué es el nacimiento γέννησις? ¿Qué es el renacimiento ἀναγέννησις?". Otro autor cristiano también afirma que fueron los gnósticos quienes plantearon la pregunta πόθεν τὰ κακά: ¿De dónde proviene el mal? Comprendámoslo bien: fueron los gnósticos quienes intentaron convertir esta pregunta en una cuestión especulativa y darle una respuesta que fuera ciencia, saber, γνῶσις, gnosis.

Nuestra primera hipótesis de trabajo es la siguiente: fueron razones apologéticas –para combatir contra la gnosis– las que impulsaron a la teología cristiana a ponerse en la línea del pensamiento gnóstico. Profundamente antignóstica, la teología del mal se dejó llevar al terreno mismo de la gnosis y, de ese modo, elaboró una conceptualización comparable a la suya.

La antignosis se convirtió en una cuasi-gnosis. Intentaré mostrar que el concepto de pecado original es antignóstico en su fondo, pero cuasignóstico en su enunciado.

No obstante, esta primera respuesta reclama una segunda: la preocupación apologética no puede explicar por sí misma la razón por la cual la teología cristiana se dejó llevar a un terreno que le era ajeno. Será necesario indagar en el sentido mismo transmitido por esta cuasignosis para encontrar las razones de su elaboración. Quizás haya algo terrible e impenetrable en la experiencia del mal, en el reconocimiento del pecado, que convierte a la gnosis en la permanente tentación del pensamiento, un misterio de iniquidad con respecto al cual el seudoconcepto de pecado original es como el lenguaje cifrado.

Un último comentario antes de sumirnos en nuestra meditación: la mayor parte de nuestros ejemplos y de nuestras citas serán tomados de san Agustín. Esto es inevitable, pues él fue el testigo de ese gran momento histórico durante el cual se establece el concepto. Él fue quien libró, primero, el combate antimaniqueo, luego, el combate anti-pelagiano. A partir de este combate, librado en dos frentes distintos, se elaboró el concepto polémico y apologético de pecado original. Pero mi trabajo tampoco será un trabajo de historiador: lo que me interesa no es la historia de la polémica antimaniquea y, luego, antipelagiana, sino las motivaciones mismas de san Agustín, tal como podemos retomarlas para nuestro análisis cuando intentamos *pensar* lo que confesamos y profesamos.

Ni dogmático, ni historiador, pretendo precisamente contribuir con lo que denomino una hermenéutica del llamado dogma del pecado original. Esta interpretación, reductora en el plano del saber, recuperadora en el plano del símbolo, se sitúa en la prolongación de aquello que, en otro estudio, intenté elaborar con el nombre de *simbólica del mal*, y que desplaza la crítica del lenguaje teológico desde el plano de los *símbolos en imagínicos y míticos*, tales como cautiverio, caída, error, perdición, rebelión, etcétera, hacia el de los *símbolos racionales*, como los del neoplatonismo, la gnosis y la patrística.

I

Como concepto polémico y apologético, "pecado original" significa una primera cosa: queel mal no es algo que sea, no tiene ser ni naturaleza, porque proviene de nosotros, porque es obra de libertad. Veremos que esta primera tesis no es suficiente, pues sólo da cuenta del aspecto más claro del mal, el que podríamos llamar el mal actual, en el doble sentido de mal en acto, en ejercicio, y de mal presente, que se está haciendo o, como diría Kierkegaard, el mal que se hace en el instante. Sin embargo, esta primera tesis debe quedar bien establecida, pues, cuando más a delante hablemos de *peccatum originale* o *naturale*, habrá que impedir que la reintroducción de una cuasinaturaleza del mal nos

retrotraiga más acá de ese rechazo del mal-naturaleza, del mal-sustancia; esto constituye toda la dificultad del seudoconcepto de *peccatum naturale*.

Para comprender adecuadamente la fidelidad de este concepto a la tradición bíblica –al menos, bajo este primer aspecto– es necesario tener presente la enorme presión contraria que la gnosis ejerció durante varios siglos sobre la confesión de fe de la Iglesia. Si la gnosis es conocimiento, saber, ciencia, es porque –como lo han mostrado Jonas, Quispel, Puech y otros– para ella el mal es, fundamentalmente, una realidad cuasifísica que asalta al hombre desde afuera; el mal está afuera, es cuerpo, es cosa, es mundo, y el alma ha caído en él. Esta exterioridad del mal proporciona de inmediato el esquema de una cosa, de una sustancia que infecta por contagio. El alma viene de "afuera", cae "aquí" y debe regresar "allá". La angustia existencial que está en la raíz de la gnosis se sitúa de inmediato en un espacio y un tiempo orientados. El cosmos es máquina de perdición y de salvación, la soteriología es cosmología. Por eso, todo lo que es imagen, símbolo, parábola –como error, caída, cautiverio, etcétera– se cristaliza en un supuesto saber que se ajusta a la letra de la imagen. De esta manera, nace una mitología dogmática, como dice Puech, inseparable de la figuración espacial, cósmica. El cosmos, de cuya belleza y divinidad hablaba el filósofo estoico, y que, según el salmista, cantaba la gloria de Dios, no sólo es divinizado, sino contradivinizado, satanizado, si se me permite decir, y provee así el apoyo de una exterioridad, una inhumanidad y una materialidad absolutas a la experiencia del mal. El mal es la mundanidad misma del mundo. Lejos de proceder *desde* la libertad humana *hacia* la vanidad del mundo, el mal deriva desde las potencias del mundo hacia el hombre.

Por otra parte, el pecado que el hombre confiesa consiste menos en el acto de obrar mal, en la maleficencia, que en el *estado* de estar-en-el-mundo, en la *desgracia* de existir. El pecado es un destino interiorizado. Por esa razón, también la salvación del hombre viene de afuera, de allá, por una pura magia de liberación, sin arraigo en la responsabilidad, ni siquiera en la personalidad del hombre. Podemos observar de qué modo el falso saber, la mímica de una racionalidad, se vincula en la gnosis con la interpretación misma del mal. Porque el mal es cosa y mundo, el mito es "conocimiento". La gnosis del mal es un realismo de la imagen, una mundanización del símbolo. Nace así la más fantástica mitología dogmática del pensamiento occidental, la más fantástica impostura de la razón, cuyo nombre es *gnosis*.

Contra la gnosis del mal, la patrística griega y latina repitió con notable unanimidad: el mal no tiene naturaleza, no es una cosa; el mal no es materia, no es sustancia, no es mundo. No es en sí, proviene *de nosotros mismos*. Es necesario rechazar no sólo la respuesta a la pregunta, sino la pregunta misma. No puedo

contestar *malum esse* (el mal es), porque no puedo preguntar *quid malum* (¿qué es el mal?), sino únicamente *unde malum faciamus?* (¿de dónde viene el mal que hacemos?). El mal no es *ser,* sino *hacer.*

Con ello, la patrística sostenía la tradición ininterrumpida de Israel y de la Iglesia, que denomino tradición *penitencial* y que halló en el relato de la caída su forma plástica, su expresión simbólica ejemplar. Aquello que el símbolo de Adán transmite es ante todo y esencialmente la afirmación de que el hombre es, si no el origen absoluto, al menos el punto de emergencia del mal en el mundo. Por un hombre, el pecado entró en el mundo. El pecado no es mundo, entra en el mundo; mucho antes de la gnosis, el Yahvista –o su escuela– había tenido que luchar contra las representaciones babilónicas del mal, que lo presentaban como un poder contemporáneo del origen de las cosas, que el dios había combatido y vencido antes de la fundación del mundo y para fundar el mundo. La idea de una catástrofe de lo creado que sobreviene en una creación inocente, por medio de un hombre ejemplar, ya animaba el importante mito del Hombre primordial. Lo esencial del símbolo estaba resumido en el nombre mismo del artesano histórico del mal: Adán, es decir, el Terroso, el Hombre sacado de la tierra y destinado al polvo.

Este alcance existencial del relato adánico es lo que Agustín descubrió contra Manes y los maniqueos. En la dramática controversia que lo enfrentó durante dos días a Fortunato, denuncia la raíz del mito gnóstico; el alma arrojada al mal podría decirle a su Dios: "Me has arrojado a la desgracia, ¿acaso no eres cruel por haber querido que yo sufra por tu reino, contra el cual esta nación de tinieblas no podía hacer nada?" (fin del primer día). Agustín elabora así una visión puramente *ética* del mal en la cual el hombre es plenamente responsable; la separa de una visión *trágica* en la cual el hombre ya no es autor, sino víctima de un Dios que, cuando no es cruel, también padece. Quizás sea en el *Contra Felicem* donde Agustín llevó más lejos la primera conceptualización del pecado original al oponer voluntad mala a naturaleza mala. Comentando *Mateo'* 12, 33 ("O haced el árbol bueno y su fruto bueno, o haced el árbol malo y su fruto malo"), exclama: ese "o bien..., o bien" designa un poder y no una naturaleza (*potestatem indicat, non naturam*). Luego, resume la esencia de la teología cristiana con relación a la gnosis: "Si hay penitencia es porque hay culpabilidad; si hay culpabilidad, es porque hay voluntad; si hay voluntad en el pecado, éste no es una naturaleza que nos obliga" (*Contra Felicem*, § 8).

Llegados a este punto, podría parecernos que la conceptualización del pecado original debió orientarse hacia la idea de una *contingencia* del mal, hacia la idea de un mal que surge como un acontecimiento puramente irracional, como un "salto" cualitativo, dirá Kierkegaard. Sin embargo, un espíritu contemporá-

neo del neoplatonismo no tenía medio alguno para tematizar tales conceptos. Para acercarse a ello, su único recurso fue reelaborar ciertos conceptos recibidos del neoplatonismo y tomados en la gama de los grados del ser. De esa manera, Agustín dirá en el *Contra Secundinum*, que el mal es "la inclinación de aquello que tiene más ser hacia aquello que tiene menos ser" (*inclinat ab... ad;* § 12); y agrega: "Desfallecer (*deficere)* aún no es la nada, sino tender hacia la nada. Pues, cuando las cosas que tienen más ser declinan (*declinant)* hacia las que tienen menos ser, no son éstas las que desfallecen, sino aquellas que declinan y, que de ahí en más, tienen menos ser que antes, no porque se conviertan en las cosas hacia las cuales declinaron, sino porque se vuelven menores, cada una en su propia especie" (*Contra Secundinum* § 11).

Se elabora así, con dificultad, el concepto de *defectus*, como el de un consentimiento orientado negativamente. La nada no designa aquí, ontológicamente, el polo cntrario del ser, sino una dirección existencial contraria a la conversión, una *aversio a Deo* que constituye el momento negativo de la *conversio ad creaturam*, como se dice en *De libero arbitrio* I, 16, 35 y II, 19, 53-54.

Así, pues, Agustín percibía que en ese momento la confesión del mal debía conducir a conceptos imposibles. A la pregunta: *unde malum faciamus?* se debe responder: *Sciri non potest quod nihil est* (*De lib. arb.*, II, 19, 54); "Dado que el movimiento de aversión que, según reconocemos, constituye el pecado es un movimiento defectuoso (*defectivus motus)*, y que toda defectuosidad proviene del no-ser (*omnis autem defectus ex nihilo est*), busca de dónde puede venir y confiesa sin dudar que no proviene de Dios" (*De Lib. arb.*, II, 19, 54). Del mismo modo, en el *Contra Fortunatum*, dice: "Si es cierto que la codicia es la raíz de todos los males, vano es buscar más allá cualquier otra clase de mal". Más tarde, dirá a Julián de Eclana: "¿Buscas de dónde proviene la voluntad mala? Hallarás al hombre" (*Contra Julianum*, cap. 41).

Sin duda ese concepto imposible era demasiado negativo: *defectus*, *declinatio*, *corruptio* (este último término designa, en Agustín, un *defectus* en una *natura)*. Además, la marcha hacia la nada –el *ad non esse* del mal– se distingue con dificultad del *ex nihilo* de la criatura, que designa únicamente su propio defecto de ser, su dependencia como criatura. Agustín no tenía elementos para conceptualizar el *planteo* del mal. De hecho, tuvo que retomar el *ex nihilo* de la doctrina de la creación, que había servido para combatir contra la idea de una materia no creada, y convertirlo en un *ad non esse*, un movimiento hacia la nada, para combatir contra la idea de una materia del mal. Pero, en el marco de una teología neoplatónica, esa nada de inclinación nunca se distinguirá con claridad de la nada de origen que designa únicamente el carácter total, sin resto, de la creación.

Sin embargo, no sería este equívoco entre las dos nadas –nada de creación y nada de defección– lo que haría estallar esa primera conceptualización que se perpetuó hasta nuestras *Confesiones de fe* con el nombre de "corrupción", de "naturaleza absolutamente corrompida".

Esta *negatividad* no daba cuenta de una serie de rasgos de la experiencia hebraica y cristiana que el mito adánico había transmitido y que no tenían cabida en la idea de un *defectus*, de una *corruptio naturae*. Ahora bien, ésos son los rasgos que la controversia con los pelagianos acentuaría. Son estos rasgos los que impondrían la elaboración de un concepto mucho más positivo –precisamente, nuestro concepto de pecado original, de vicio hereditario– y que dirigirían nuevamente el pensamiento hacia modos de expresión de la gnosis, al promover la elaboración de un concepto tan consistente como el de la caída precósmica, de los valentinianos, o como el de la agresión del príncipe de las tinieblas según los maniqueos; en suma, un mito dogmático paralelo a los mitos de la gnosis.

II

Debemos explicar ahora el adjetivo "original". Hemos visto que san Agustín emplea también la expresión: *naturale peccatum;* dice además: *per generationem* o *generatim*, indicando con ello que no se trata de los pecados que cometemos, del pecado actual, sino del estado de pecado en el cual existimos por nacimiento.

Si intentamos reconstituir la filiación del sentido, lo que denomino capas de sentido sedimentadas en el concepto, hallaremos, en un comienzo, un esquema interpretativo absolutamente irreductible a cualquier filosofía de la voluntad: el esquema de la *herencia* (los alemanes lo llaman *Erbsünde*). Este esquema constituye el reverso mismo del que comentamos hasta aquí, lo contrario de un declive individual. Contrariamente a un origen individual del mal, se trata de una continuación, de una perpetuación, comparable con una tara hereditaria transmitida a todo el género humano por un primer hombre, ancestro de todos los hombres.

Como puede verse, este esquema de la herencia es solidario de la representación del primer hombre, considerado como iniciador y propagador del mal. Así es como la especulación sobre el pecado original se vincula con la especulación adánica del judaísmo tardío que san Pablo introdujo en el depósito cristiano, al establecer el paralelo entre Cristo, hombre perfecto, segundo Adán, iniciador de la salvación, y el primer hombre, el primer Adán, iniciador de la perdición.

El primer Adán, que para Pablo era tan sólo un *anti-tipo*, "la figura de aquel que debía venir" –τύπος τοῦ μέλλοντος– se convertirá por sí mismo en

foco de especulación. La caída de Adán corta la historia en dos, *así como* la llegada de Cristo corta la historia en dos. Los dos esquemas se superponen cada vez más como imágenes invertidas; una humanidad perfecta y fabulosa precede a la caída, del mismo modo que la humanidad del fin de los tiempos sucede a la manifestación del Hombre arquetípico.

A partir de este núcleo de sentido se constituirá progresivamente el concepto de pecado original tal como fue legado a la Iglesia por el mismo Agustín.

No es inútil subrayar el modo como Agustín endurece el texto mismo de san Pablo, dedicado al paralelo de los dos Adanes de Rom 5, 12 y siguientes.

En primer lugar, según él, la individualidad de Adán, personaje histórico, primer ancestro de los hombres, que aparece apenas unos milenios antes que nosotros, no plantea un problema. Pero eso tampoco constituía un problema para Pelagio y los pelagianos. El δι' ἑνὸς ἀνθρώπου de Rom 5, 12 y 19 significa literalmente *per unum*, es decir, por un hombre singular. Por otra parte, el ἐφ'ᾧ πάν τες ἥμαρτον del versículo 12 es comprendido por san Agustín como un *in quo omnes peccaverunt*, es decir, *en quien* hemos pecado; siendo que *in quo* remite a Adán. Como puede verse, la exégesis agustiniana ya es interpretación teológica, pues si ἐφ'ᾧ significa que "todos han pecado *en Adán*", es tentador buscar de qué modo todos los hombres estaban ya contenidos en las costillas de Adán, como se ha dicho a menudo. Pero, si ἐφ'ᾧ significa "por medio de lo cual", "sobre la base de lo cual", o incluso "por el hecho de que" todos han pecado, el rol de la responsabilidad individual en esa cadena del pecado hereditario está reservado.

Es preciso agregar que la exégesis agustiniana minimiza todo aquello que, en la especulación adánica de Pablo, restringe la interpretación literal del papel del primer hombre. Primero, el hecho de que esta figura sea un antitipo de Cristo: "Así como..., del mismo modo que"; luego, la progresión que se suma al paralelo entre las dos figuras: "Si por la falta de uno solo..., mucho más aquellos que reciben la gracia...", "donde el pecado se multiplicó, sobreabundó la gracia"; y por último, para san Pablo, el pecado no ha sido inventado por el primer hombre; se trata 'más bien' de una grandeza mítica que supera la figura misma de Adán; por cierto, pasa por el primer hombre: δι' ἑνὸς ἀνθρώπου, *per unum,* por un solo hombre; pero ese *unus* constituye menos un primer agente, un primer autor, que un primer medio; el pecado como grandeza supraindividual es aquello que reúne a los hombres, desde el primero hasta nosotros mismos, aquello que "constituye" a cada uno en pecador, que "abunda" y que "reina". Todos estos rasgos pueden frenar una interpretación puramente jurídica y biológica de la herencia. Lo que he denominado la grandeza mítica del pecado en san Pablo, para designar el carácter suprapersonal de entidades, tales como ley,

pecado, muerte, carne, resiste a la juridización que, sin embargo, se abre camino a través de tantos otros conceptos paulinos, como el de imputación ἐλλογεῖσθαι: el pecado, dice en Rom 5, 13, no es imputado cuando no hay ley. Es de esperar que la pérdida de la dimensión mítica, todavía presente en san Pablo, culmine en la disolución de la grandeza suprapersonal del pecado en una interpretación jurídica de la culpabilidad individual corregida por un biologicismo de la trasmisión hereditaria.

Agustín es el responsable de la elaboración clásica del concepto de pecado original y de su introducción en el dogma de la Iglesia, en pie de igualdad con la cristología, como un capítulo de la doctrina de la gracia.

Aquí es donde debemos sopesar el papel de la controversia con los pelagianos. No caben dudas acerca del carácter determinante de la polémica con los pelagianos, aunque, como veremos, no nos dispensa de buscar, en la evolución interna del pensamiento agustiniano, el motivo profundo del dogma del pecado original.

En efecto, Pelagio está en la línea del voluntarismo de los escritos antimaniqueos; en su *Comentario a trece epístolas de san Pablo*, publicado por Souter, lo vemos sacar todas las consecuencias de un voluntarismo coherente: cada uno peca para sí; Dios, que es justo y no puede querer nada que no sea razonable, no podría castigar a un hombre por el pecado de otro, radicalmente ajeno a él. Con esto, el "en Adán", que todo o casi todo el mundo leía en Rom 5, no puede significar más que una relación de imitación; *en* Adán quiere decir *como* Adán. Más radicalmente, Pelagio, hombre austero y exigente, no duda de que el hombre invoque su propia impotencia y la fuerza del pecado para excusarse y dispensarse de querer no pecar. Por esta razón, se debe decir que es propio del hombre el poder no pecar, *posse non peccare*. Pelagio estaba en línea directa con lo que podría denominarse la *contingencia* del mal que, como hemos visto, es y sigue siendo un tema bíblico auténtico: "Te propongo la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Elige, pues, la vida", que el mismo Pelagio traduce como *libertas ad peccandum et ad non peccandum*. Para un voluntarismo como éste, llevado hasta un contingetismo coherente, el *naturale peccatum* interpretado como culpabilidad heredada no puede significar sino una recaída en el maniqueísmo. "Nunca te lavarás de los misterios de Manes", dirá más tarde Julián de Eclana a Agustín.

Para rebatir la interpretación de Pelagio, que elimina el aspecto tenebroso del pecado como fuerza que abarca a todos los hombres, san Agustín fue hasta el fondo del concepto de pecado original, adjudicándole cada vez más el sentido, por una parte, de una culpabilidad de carácter personal que merece jurídicamente la muerte, y, por otra parte, el de una tara heredada por nacimiento.

No obstante, si se puede atribuir la rigidez doctrinal y la falsa lógica del concepto a la polémica con los pelagianos, no se le puede atribuir su motivación profunda. Continuando la línea voluntarista contra los gnósticos, Agustín se ve llevado, por la experiencia misma de su conversión, por la experiencia viva de la resistencia del deseo y del hábito de la buena voluntad, a negar con todas sus fuerzas la idea pelagiana de una libertad sin naturaleza adquirida, sin hábito, sin historia y sin equipaje, que sería en cada uno de nosotros un punto singular y aislado de absoluta indeterminación de la creación. El final del libro VIII de las *Confesiones* da testimonio de esta experiencia, que recuerda a san Pablo y anuncia a Lutero, de una voluntad que escapa a sí misma y obedece a una ley diferente de la suya.

La prueba decisiva de que la controversia con Pelagio no explica todo es que en el *Tratado a Simplicio,* de 397 –por lo tanto, más de quince años antes del primer tratado antipelagiano (el *De Peccatorum meritis et remissione* contra Celestius es de 414-415)–, hallamos el enunciado casi definitivo del pecado original. Por primer vez, Agustín ya no habla solamente de una "*pena* heredada", ni de un "mal *hábito*", como en los tratados anteriores, sino de una culpabilidad heredada, por consiguiente, de una falta que merece castigo, anterior a cualquier falta personal y ligada al hecho mismo del nacimiento.

¿Cómo llegó a darse este paso? Por la meditación de Rom 9, 10-29, que desplaza el centro exegético del debate: ya no se trata, como en Rom 5, de la antítesis de dos Hombres –Adán y Cristo–, sino de la dualidad de dos elecciones de Dios: "A Jacob amé, mas a Esaú aborrecí", "De manera que de quien quiere, tiene misericordia y a quien quiere endurecer, endurece". El problema del mal sigue siendo el de un *antitipo,* pero ya no el del antitipo del Hombre-Cristo, sino del de un acto absoluto de Dios: la *elección.* Este antitipo es la *reprobación*; y para sostener la justicia de esta reprobación, simétrica a la elección, Agustín plantea la culpabilidad de Esaú como previa a su nacimiento; éste es el famoso texto que vincula predestinación y culpabilidad de nacimiento: "Todos los hombres forman una masa de pecado que tiene una deuda de expiación con la divina y soberana justicia. Esa deuda puede ser exigida por Dios o pospuesta por él sin cometer injusticia (*supplicium debens divinae summaeque justiciae quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitias).* Es un acto de orgullo de los deudores el decidir a quién la deuda debe ser exigida y a quién, perdonada" (I, 2, 16).

He aquí la bella imagen de la arcilla y del alfarero utilizada para designar el contagio de todos los hombres por el primer hombre.

No seguiré la acumulación de la argumentación a lo largo del duro combate, primero, contra Celestio, a partir de 412, luego contra Pelagio, a partir de 415, y, por último, contra Julián de Eclana, más pelagiano que el sobrio Pelagio.

Por un lado, el argumento jurídico no cesa de apretarse y endurecerse: la inculpación en masa de la humanidad es el perdón de Dios. El cuidado de la coherencia lleva a decir que dado que el pecado siempre es voluntario –de lo contrario, Manes tendría razón–, es necesario que nuestra voluntad, antes de ser puesta en ejercicio, esté implicada en la mala voluntad de Adán– *reatu ejus implicatos.* Habrá que hablar, entonces, de una voluntad natural para establecer la culpabilidad de los niños en el vientre de su madre. Por otro lado, para rebatir la tesis de Pelagio, que plantea una simple *imitación* de Adán por parte de los demás hombres, será necesario buscar en la "generación" *–per generationem–* el vehículo de este contagio, a riesgo de reavivar las antiguas asociaciones de la conciencia arcaica entre impureza y sexualidad. Así cristalizó este concepto de culpabilidad heredada, que reúne, en una noción inconsistente, una categoría jurídica –el crimen voluntario punible– y una categoría biológica –la unidad de la especie humana por generación–. No dudo en afirmar que, tomado como tal, quiero decir: desde un punto de vista epistemológico, este concepto no es una estructura racional diferente de la de los conceptos de la gnosis: caída pre-empírica de Valentín, imperio de las tinieblas según Manes, etcétera.

Antignóstico en su origen y por su intención, dado que el mal es integralmente humano, el concepto de pecado original se convierte en cuasignóstico a medida que se racionaliza. A partir de entonces, constituye la piedra angular de una mitología dogmática comparable, desde el punto de vista epistemológico, con la de la gnosis. En efecto, san Agustín construyó aquello que me arriesgué a denominar una cuasignosis, a fin de *racionalizar* la reprobación divina –que en san Pablo no era más que el antitipo de la elección. Por cierto, para Agustín, el misterio divino permanece íntegro, pero es el misterio de la elección: nadie sabe por qué Dios perdona a uno y no a otro. En cambio, no hay misterio de la reprobación: la elección es obra de gracia, la perdición es por derecho, y, para justificar esta perdición por derecho, Agustín construyó la idea de una culpabilidad natural, heredada del primer hombre, efectiva como un acto, punible como un crimen.

Planteo, entonces, la siguiente pregunta: ¿éste proceso de pensamiento difiere en lo esencial del de los amigos de Job, quienes explican al justo sufriente la justicia de sus sufrimientos? ¿No es ésta la antigua ley de retribución, vencida en el plano de la culpabilidad colectiva de Israel por Ezequiel y Jeremías, que ahora toma su revancha en el plano de la humanidad entera? ¿No habrá que denunciar la eterna teodicea y su loco proyecto de justificar a Dios, cuando de hecho es él quien *nos* justifica? ¿No será la racionalización insensata de los abogados de Dios lo que ahora obsesiona a san Agustín?

Pero entonces se dirá: ¿cómo es posible que el concepto de pecado original forme parte de la tradición más ortodoxa del cristianismo? No dudo en afirmar

que, si bien Pelagio puede tener mil veces razón en oponerse el seudoconcepto de pecado original, san Agustín hace pasar a través de esta mitología dogmática algo esencial que Pelagio desconoció completamente. Pelagio puede tener siempre razón contra la mitología del pecado original y principalmente contra la mitología adánica, pero es san Agustín quien tiene siempre razón a través y a pesar de esta mitología adánica.

Eso es lo que quiero intentar mostrar en el final de esta exposición. Llegó el momento de aplicar la regla de pensamiento que propuse en el comienzo: es necesario, decía yo, deshacer el concepto; es preciso atravesar el fracaso del saber para volver a hallar la intención ortodoxa, el sentido recto, el sentido eclesiástico. Y sugerí que ese sentido recto ya no podía ser concepto, sino símbolo –símbolo racional, símbolo para la razón– de lo más profundo y más esencial de cuanto *declaramos* en la confesión de los pecados.

III

¿Qué he querido decir con símbolo racional? Que los conceptos no tienen consistencia propia, sino que remiten a expresiones que son *analógicas*, no por falta de rigor, sino por exceso de significado. Por consiguiente, lo que debemos analizar en el concepto de pecado original no es su falsa claridad, sino su oscura riqueza analógica. A partir de aquí, debemos volver sobre nuestros pasos: en lugar de sumirnos aún más en la especulación, debemos volver a la enorme carga de sentido contenida en los "símbolos" prerracionales como los que contiene la Biblia, contra toda elaboración de una lengua abstracta –error, rebelión, blanco errado, camino torcido y tortuoso, y sobre todo *cautiverio*. El cautiverio de Egipto, y luego el de Babilonia, se convierten así en la cifra de la condición humana bajo el reino del mal.

Por medio de estos símbolos, más descriptivos que explicativos, los autores bíblicos apuntaban a ciertos rasgos oscuros y obsesivos de la experiencia humana del mal que no tienen cabida en el concepto puramente negativo de defecto. ¿Cuáles son, entonces, esos rasgos de la confesión de los pecados que resisten a toda transcripción en el lenguaje voluntarista de los escritos antimaniqueos, a toda interpretación por una declinación consciente de la voluntad individual?

Subrayaré tres rasgos importantes de esta experiencia penitencial. En primer lugar, lo que denominaré el *realismo* del pecado: la conciencia del pecado no es su medida; el pecado es mi situación ante Dios; el "ante Dios", y no mi conciencia, es la medida del pecado. Por esta razón, es necesario un Otro, un pro-

feta, para denunciarlo. Ninguna toma de conciencia de mí a mí mismo es suficiente, tanto más cuanto que la conciencia misma está incluida en la situación y se convierte en engaño y mala fe. Ese realismo del pecado no puede ser recuperado en la representación demasiado breve y demasiado clara de una declinación *consciente* de la voluntad. Se trata más bien de un vagabundeo del ser, de un *modo de ser* más radical que cualquier acto singular; Jeremías, así, compara la mala inclinación del corazón endurecido con la piel negra del etíope y con las manchas del leopardo (13, 23). Ezequiel llama "corazón de piedra" a ese endurecimiento de una existencia que se volvió inaccesible a la interpelación divina.

Segundo rasgo: para los profetas, esta condición pecadora no es reductible a una noción de culpabilidad individual, tal como la desarrolló el espíritu jurídico grecorromano con el fin de dar una base de justicia a la administración de las penas por los tribunales; desde un principio, tiene una dimensión comunitaria: incluye a los hombres como cuerpo. Es el pecado de Tiro, de Edom, de Galaad, el pecado de Judas. Un "nosotros" –el "nosotros, pobres pecadores" de la liturgia– se enuncia en la confesión de los pecados. Esta solidaridad transbiológica y transhistórica del pecado constituye la unidad metafísica del género humano. Tampoco ella puede ser analizada en declinaciones *múltiples* de las voluntades humanas singulares.

Tercer rasgo: la experiencia penitencial de Israel ya había subrayado un aspecto más tenebroso del pecado. No es exclusivamente un estado, una situación en la cual el hombre está hundido, sino una fuerza que lo ata y mantiene cautivo. En ese sentido, constituye menos un movimiento de declinación que una impotencia fundamental. Es la distancia existente entre el quiero y el puedo. Es el pecado como "miseria".

Ahora bien, en su experiencia de conversión, san Pablo había puesto el acento en este aspecto de impotencia, de esclavitud, de pasividad, al punto que parecía estar haciendo una concesión al vocabulario gnóstico: así hablaba de "la ley del pecado que está en nuestros miembros". Para él, el pecado es una fuerza demoníaca, una grandeza mítica, como la Ley y la Muerte. "Habita" en el hombre más de lo que el hombre puede producirlo y plantearlo. "Entra" en el mundo, "interviene", "abunda", "reina".

Como puede verse, esta experiencia, más que cualquier otra, escapa desde todo punto de vista al orgulloso voluntarismo de los primeros escritos agustinianos. Piénsese, por ejemplo, en la fórmula del *Tratado del libre albedrío: nusquam nisi in voluntate esse peccatum,* que, con gran esfuerzo, las *Retractaciones* (I, 13, 2 y I, 15, 2) intentarán salvar de las burlas pelagianas. Para decirlo en una palabra, esta experiencia se orienta hacia la idea de una cuasinaturaleza del mal, peligrosamente inclinada hacia la angustia existencial que está en el origen

de la gnosis. La experiencia de posesión, de vínculo, de cautiverio, inclina hacia la idea de un ser asaltado desde afuera, de un contagio por una sustancia mala que da origen al mito trágico de la gnosis.

Quizás estemos comenzando a percibir la *función simbólica* del pecado original. Diré dos cosas: en primer lugar, que es la misma que la del relato de la caída, el cual no se sitúa en el nivel de los conceptos, sino en el de las imágenes míticas. Ese relato tiene una fuerza simbólica extraordinaria, porque condensa en un *arquetipo* del hombre todo aquello que el creyente experimenta de manera fugitiva y confiesa de manera alusiva. Más allá de que esta historia explique algo –bajo pena de no ser más que un mito etiológico, similar a todas las fábulas de los pueblos–, expresa, por medio de una creación plástica, el fondo inexpresado –y no expresable en lenguaje directo y claro– de la experiencia humana. Podemos decir entonces que el relato de la caída es un relato mítico, pero se nos escapa su sentido pleno si nos atenemos a ello. No alcanza con excluir al mito de la historia, es necesario hallar en él la verdad que no es histórica. C. H. Dodd, el teólogo de Cambridge, en su pequeño y admirable libro *La Biblia y el hombre de hoy [La Bible aujourd'hui]*, da en el blanco cuando asigna al mito adánico una primera función, la de *universalizar* a todo el género humano la experiencia trágica del exilio: "Es el destino trágico de Israel, proyectado en la humanidad en su conjunto. La palabra de Dios, que hizo salir al hombre del paraíso, es la palabra del juicio, que condujo a Israel al exilio, promovida a una aplicación universal" ([1956] 1957: 117). Por esa razón, el mito como tal no es la palabra de Dios, pues su sentido primero pudo ser completamente distinto. Su poder *revelador*, referido a la condición humana en su totalidad, es aquello que constituye su sentido *revelado*. Algo se descubre, se devela, algo que sin el mito habría permanecido cubierto, velado.

No obstante, esta función de universalización de la experiencia de Israel extendida al género humano no es todo: el mito adánico revela al mismo tiempo ese aspecto misterioso del mal, a saber, que si bien cada uno de nosotros lo inicia, lo inaugura –algo que Pelagio vio muy bien–, también cada uno de nosotros lo *encuentra*, lo encuentra ya ahí, dentro de sí, fuera de sí, previo a sí mismo. Para toda conciencia que se despierte a la toma de responsabilidad, el mal *ya* está *allí*. Al localizar el origen del mal en un antepasado lejano, el mito revela la situación de todo hombre: eso ya ha tenido lugar. No inauguro el mal; lo continuo; estoy implicado en el mal; el mal tiene un pasado; es su pasado; es su propia tradición. Así, el mito liga a la figura del ancestro del género humano el conjunto de los rasgos enumerados anteriormente: realidad del pecado previa a toda toma de conciencia, dimensión comunitaria del pecado irreductible a la responsabilidad individual, impotencia del querer que abarca toda falta actual. Esta triple descrip-

ción, que el hombre moderno puede articular, cristaliza en el símbolo de un "antes" que el mito del primer hombre recoge. Estamos aquí en el origen del esquema de la *herencia*, que antes habíamos hallado en la base de la especulación adánica, desde san Pablo hasta san Agustín. Sin embargo, el sentido de este esquema sólo se pone de manifiesto si se renuncia completamente a proyectar en la historia la figura adánica, si se la interpreta como un "tipo", como "el tipo del hombre viejo". Lo que no hay que hacer es pasar del mito a la mitología. Nunca será suficiente la insistencia sobre el mal que ha causado a la cristiandad la interpretación literal, se podría decir "historicista", del mito adánico; la sumió en la profesión de una historia absurda y en especulaciones seudorracionales sobre la transmisión cuasibiológica de una culpabilidad cuasijurídica de la falta cometida por *otro* hombre, perdido en la noche de los tiempos, en algún lugar entre el pitecántropo y el hombre de Neanderthal. Simultáneamente, se dilapidó el tesoro oculto en el símbolo adánico; el incrédulo, el hombre sensato, desde Pelagio a Kant, Feuerbach, Marx o Nietzsche, siempre tendrá razón contra la mitología; mientras que el símbolo siempre dará qué pensar, más allá de toda crítica reductora. Entre el historicismo ingenuo del fundamentalismo y el moralismo exangüe del racionalismo se abre el camino de la hermenéutica de los símbolos.

Se me podrá objetar que sólo doy cuenta del símbolo en su nivel mítico, digamos del relato yahvista de la caída, y que dejo de lado el símbolo en su nivel racional, por ende, el concepto de pecado original que, sin embargo, era el objeto de este trabajo. ¿No dije acaso que este concepto tenía la misma función simbólica que el relato de la caída en el Génesis? Es cierto, pero no es más que la mitad del sentido. Por una parte, hay que decir que el concepto remite al mito y el mito, a la experiencia penitencial del antiguo Israel y de la Iglesia. El análisis intencional va de la seudorracionalidad a la seudohistoria y de ésta a lo *vivido* eclesiástico. Pero es necesario hacer el trayecto inverso: el mito no sólo es seudohistoria, también es aquello que revela; como tal, descubre una dimensión de la experiencia cuya expresión no hubiese tenido lugar en ausencia de éste y, en ese sentido, hubiera sido abortado aun como experiencia vivida. Hemos sugerido algunas de las revelaciones propias del mito. ¿Habrá que decir que el proceso de racionalización, que comienza con la especulación adánica de san Pablo y que culmina en el concepto agustiniano del pecado original, carece de un sentido *propio* que no sea un seudosaber incrustado en el mito interpretado literalmente y erigido en seudohistoria?

Percibo la función esencial del concepto –o seudoconcepto– de pecado original en el esfuerzo por conservar lo adquirido en la primera conceptualización –a saber, que el pecado no es naturaleza, sino voluntad– y por incorporar a esa voluntad una cuasinaturaleza del mal. Lo que persigue Agustín es el fantasma racional de esta cuasinaturaleza que, sin embargo, afecta a aquello que no es naturale-

za, sino voluntad. Puede verse en el artículo de las *Retractaciones*, donde Agustín retoma la afirmación antimaniquea de su juventud: "En ninguna otra parte más que en la voluntad debe buscarse el pecado". Cuando los pelagianos le echan en cara esta afirmación, Agustín responde: el pecado original de los niños, "dicho sin absurdidad, es voluntario, pues ha sido contraído a causa de la mala voluntad del primer hombre, y porque es, en cierto modo, hereditario" (I, 13, 5); y más adelante dice que el pecado por el cual estamos "implicados en su culpabilidad" es "obra de voluntad" (I, 15, 2). En todo esto hay algo de desesperación, desde el punto de vista de la representación conceptual, y mucha profundidad, desde el punto de vista metafísico: en la voluntad misma hay cuasinaturaleza. El mal es una suerte de involuntario en el seno mismo de lo voluntario, no ya frente a él, sino en él: esto es el siervo-albedrío. Esta es la razón por la cual fue necesario combinar monstruosamente un concepto jurídico de imputación, para que sea voluntario, y un concepto biológico de herencia, para que sea involuntario, adquirido, contraído. Simultáneamente, se lleva la conversión al mismo nivel de profundidad; si el mal está en el nivel radical de la "generación" en un sentido simbólico y no factual, la conversión misma es "regeneración". Diré, entonces, que con el pecado original se constituyó, por medio de un concepto absurdo, el antitipo de la regeneración, el antitipo del nuevo nacimiento; gracias a ese antitipo, la voluntad se presenta como cargada de una constitución pasiva implicada en un poder actual de deliberación y de elección.

Finalmente, entonces, concluiré con estas cuatro advertencias. (1) Nunca tenemos derecho a especular sobre el concepto de pecado original –el cual, tomado en sí mismo, no es sino un mito racionalizado– como si tuviese una consistencia propia: explicita el mito adánico, tal como éste explicitaba a su vez la experiencia penitencial de Israel. Siempre debemos volver a la confesión de los pecados de la Iglesia. (2) Nunca tenemos derecho a especular sobre *el mal que ya está ahí*, más allá del mal que nosotros planteamos. En ello radica, sin duda, el misterio último del pecado: *comenzamos* el mal, para nosotros el mal entra en el mundo, pero sólo comenzamos el mal a partir de un mal que ya está allí, y del cual nuestro nacimiento constituye el símbolo impenetrable. (3) Nunca tenemos derecho a especular sobre el mal que comenzamos ni sobre el mal que encontramos, fuera de toda referencia a la historia de la salvación. El pecado original no es más que un antitipo. Ahora bien, tipo y antitipo no sólo son paralelos (así como... del mismo modo que...), sino que implican un movimiento del uno hacia el otro, un "tanto más", un "con mayor razón": "Donde el pecado abundó, sobreabundó la gracia" (Rom 5, 20).

Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I

La intención de este ensayo es esbozar una teoría general del símbolo a partir de un símbolo preciso o, más bien, de un complejo determinado de símbolos: la simbólica del mal.

La preocupación en torno a la cual se organiza el ensayo es la siguiente: ¿cómo puede un pensamiento que alguna vez accedió a la vasta problemática del simbolismo y al poder *revelador* del símbolo desarrollarse en la línea de racionalidad y de rigor que caracteriza a la filosofía desde sus orígenes? En suma: ¿cómo *articular* la reflexión filosófica con la hermenéutica de los símbolos?

En primer lugar, diré algunas palabras sobre esta cuestión.

Una meditación sobre los símbolos ocurre en un determinado momento de la reflexión, responde a una determinada situación de la filosofía y, quizás, incluso, a una determinada situación de la cultura moderna. El recurso a lo arcaico, a lo nocturno y a lo onírico, que también es un acceso al origen del lenguaje, representa un intento de escapar a las dificultades planteadas por el problema del punto de partida en filosofía.

Conocemos la agotadora fuga hacia atrás que el pensamiento lleva a cabo en su búsqueda de la verdad primera y, más fundamentalmente aún, en su búsqueda de un punto de partida radical que podría no ser una verdad primera.

Para acceder a la problemática que vamos a evocar, quizá sea necesario haber experimentado la decepción vinculada a la idea de una filosofía sin presupuestos. Contrariamente a las filosofías del punto de partida, una meditación sobre los símbolos parte de lo pleno del lenguaje y del sentido que está allí desde siempre; parte del seno de un lenguaje que ya tuvo lugar, y en el cual todo ya ha sido dicho de una manera determinada. No quiere ser un pensamiento sin presupuestos, sino en y con todos sus presupuestos. Para esta meditación, la primera tarea no consiste en comenzar, sino en volver a recordar desde el seno del habla.

Pero al oponer la problemática del símbolo a la búsqueda cartesiana y husserliana del punto de partida, vinculamos con excesiva estrechez esta meditación a una etapa precisa del discurso filosófico. Quizás debamos ver más allá:

si evocamos el problema de los símbolos *ahora*, en este *período* de la historia, es en relación con ciertos rasgos de nuestra "modernidad" y para responder a esta misma modernidad. El momento histórico de la filosofía del símbolo es el del olvido y también el de la restauración: olvido de las hierofanías, olvido de los signos de lo Sagrado, pérdida de la pertenencia del hombre a lo Sagrado. Sabemos que ese olvido es la contrapartida de la imponente tarea de alimentar a los hombres, de satisfacer las necesidades dominando la naturaleza mediante una técnica planetaria. Y es el oscuro reconocimiento de este olvido lo que nos mueve y estimula a restaurar el lenguaje integral. En una época en la que nuestro lenguaje se hace más preciso, más unívoco, en una palabra, más técnico, más apto para esas formalizaciones integrales que, justamente, se denominan lógica simbólica (más adelante volveremos sobre este sorprendente equívoco de la palabra símbolo), en este preciso momento del discurso, queremos recargar nuestro lenguaje, deseamos volver a partir de *lo pleno* del lenguaje. Ahora bien, esto también es un don de la "modernidad"; pues, nosotros, los modernos, somos los hombres de la filología, de la exégesis, de la fenomenología, del psicoanálisis, del análisis del lenguaje. Así, una misma época desarrolla la posibilidad de vaciar el lenguaje y de llenarlo nuevamente. Lo que nos anima, entonces, no es la nostalgia por las Atlántidas hundidas, sino la esperanza de una recreación del lenguaje. Más allá del desierto de la crítica, queremos ser interpelados nuevamente.

"El símbolo da qué pensar." Esta sentencia que tanto me cautiva dice dos cosas: el símbolo da; no planteo yo el sentido, es él el que lo da; pero lo que da es "qué pensar", aquello en qué pensar. A partir de la dación, el planteo. La sentencia sugiere, a un mismo tiempo, que todo ya está dicho en el enigma, y que, sin embargo, debemos comenzar y recomenzar todo en la dimensión del pensar. Quisiera descubrir y comprender esta articulación del pensamiento que se da a sí mismo en el reino de los símbolos y el pensamiento que plantea y piensa.

El orden del símbolo

¿Qué valor tiene el ejemplo de la simbólica del mal para una investigación de tal magnitud? Constituye, en varios aspectos, una excelente piedra de toque.

1. Es muy notable que sigamos hallando símbolos más acá de toda teología y de toda especulación, incluso más acá de toda elaboración mítica. Esos símbolos elementales son el lenguaje insustituible del ámbito de la experiencia que denominaremos, para ser breves, experiencia del "reconocimiento". En efecto, no

hay lenguaje directo, no simbólico, del mal padecido, sufrido o cometido. Ya sea que el hombre se reconozca como culpable o como presa de un mal que lo asalta, ante todo y desde un principio, lo declara en una simbólica cuyas articulaciones pueden ser rastreadas gracias a los diferentes rituales "de confesión" que la historia de las religiones ha interpretado para nosotros.

Ya se trate de una imagen de la mancha en la confesión mágica del mal como impureza; o de las imágenes de la desviación, el camino torcido, la transgresión, el error, en la concepción más ética del pecado; o de las imágenes del peso y la carga, en la experiencia más interiorizada de la culpabilidad, el símbolo del mal se constituye siempre a partir de un significante de primer grado, tomado de la experiencia de la naturaleza: el contacto, la orientación del hombre en el espacio. Llamé símbolos primarios a ese lenguaje elemental a fin de distinguirlo de los símbolos míticos, los cuales están mucho más articulados, comportan la dimensión del relato, con personajes, lugares y tiempos fabulosos, y narran el Comienzo y el Fin de esa experiencia de la cual los símbolos primarios dan testimonio.

Estos símbolos primarios muestran con claridad la estructura intencional del símbolo. El símbolo es un signo en la medida en que, como todo signo, apunta más allá de algo y vale por ese algo. Pero no todo signo es un símbolo. El símbolo encierra en su orientación una doble intencionalidad: tiene, en primer lugar, una intencionalidad primera o literal, que, como toda intencionalidad significante, supone el triunfo del signo convencional sobre el signo natural: será la mancha, la desviación, el peso; todas estas son palabras que no se asemejan a la cosa significada. Pero sobre la intencionalidad primera se edifica una intencionalidad segunda que, a través de la mancha material, la desviación en el espacio, la experiencia de la carga, apunta a una determinada situación del hombre en lo Sagrado. Esta situación, a la cual apunta el sentido primario, es precisamente el ser mancillado, pecador, culpable. El sentido literal y manifiesto apunta más allá de sí mismo hacia algo que es *como* una mancha, *como* una desviación, *como* una carga. Así, contrariamente a los signos técnicos que, en su absoluta transparencia, sólo dicen aquello que quieren decir al plantear el significado, los signos simbólicos son opacos porque el sentido primero, literal, patente, apunta analógicamente *a un sentido segundo que no se da más que en él.* Esta opacidad es la profundidad misma del símbolo, que, como diremos, es inagotable. Pero comprendamos bien este vínculo analógico del sentido literal y el sentido simbólico. Mientras que la analogía es un razonamiento no concluyente, que procede por cuarto proporcional (A es a B lo que C es a D), en el símbolo no puedo objetivar la relación analógica que vincula el sentido segundo al sentido primero. Al vivir en el sentido primero, soy arrastrado por él más

allá de él mismo: *el sentido simbólico se constituye en y por el sentido literal, el cual produce la analogía al dar lo análogo.* A diferencia de una comparación que *consideramos* exteriormente, el símbolo es el movimiento mismo del sentido primario que nos hace participar del sentido latente y, de ese modo, nos asimila a lo simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmente la similitud. En ese sentido decimos que el símbolo es dador, en tanto es una intencionalidad primaria que da el sentido segundo.

2. El segundo beneficio de esta investigación de los símbolos primarios del reconocimiento es hacer aparecer de inmediato una dinámica, una vida de los símbolos. La semántica nos pone frente a verdaderas revoluciones lingüísticas, orientadas en un sentido determinado. Una cierta experiencia se abre camino mediante estas promociones verbales. De esta manera, la trayectoria de la experiencia de la falta está jalonada por una sucesión de esbozos simbólicos. No estamos, pues, librados a una dudosa introspección sobre el sentimiento de la falta. Es necesario sustituir la vía corta, en mi opinión sospechosa, de la psicología introspectiva, por la vía larga y más segura de la reflexión sobre la dinámica de los grandes símbolos culturales.[1]

Esta dinámica de los símbolos primarios, jalonada por las tres constelaciones de la impureza, el pecado y la culpabilidad, tiene un doble sentido; el equívoco mismo revela muy bien la dinámica del símbolo en general: por una parte, hay un innegable movimiento de interiorización de un símbolo al otro; por otra, un movimiento de empobrecimiento de la riqueza simbólica. Notemos al pasar que por eso no hay que dejarse engañar por una interpretación "historicista" y "progresista" de la evolución de la conciencia en estos símbolos. Aquello que implica una ganancia desde un punto de vista, constituye una pérdida desde el otro. De hecho, cada "instancia" sólo puede mantenerse retomando la carga simbólica de la precedente. En consecuencia, no nos sorprenderá el hecho de que la impureza, el más arcaico de los símbolos, sobreviva en lo esencial en la tercera instancia. Aunque sumergida en el miedo, la experiencia de lo impuro accede ya a la luz del decir, en favor de la extraordinaria riqueza simbólica del tema de la impureza. En efecto, desde un principio, la impureza es más que una mancha; situada con

[1] La vía larga me parece aún más necesaria cuando confronto mi interpretación con la del psicoanálisis. Una psicología introspectiva es insostenible frente una hermenéutica freudiana o junguiana; por el contrario, un enfoque reflexivo, por el desvío de una hermenéutica de los símbolos culturales, no sólo se sostiene, sino que, además, inaugura un verdadero debate entre hermenéuticas. El movimiento de regresión a lo arcaico, a lo infantil, a lo instintivo debe ser confrontado con ese movimiento de progresión, de síntesis ascendente, de la simbólica del reconocimiento.

relación a lo Sagrado, apunta a una afección de la persona en su totalidad. Ese algo que afecta al penitente no podría limpiarse con ningún lavaje físico. Los ritos de purificación apuntan, mediante gestos sustituibles (enterrar, escupir, arrojar lejos, etcétera), a una integridad que no puede decirse en otro lenguaje que no sea simbólico. Por esa razón, por más arcaica y pasada de moda que esté, la concepción mágica de la impureza nos ha trasmitido la simbólica de lo puro y de lo impuro, con toda su riqueza de armónicos. En el centro de esta simbólica se encuentra el esquema de la "exterioridad", del asalto del mal que quizás sea el fondo inescrutable del "misterio de iniquidad". El mal sólo es mal en la medida en que lo establezco, pero en el corazón mismo del libre planteo del mal, se revela un poder de seducción emanado del "mal que ya está allí", que había sido dicho desde siempre y de manera simbólica por la antigua impureza.

Sin embargo, un símbolo arcaico sólo sobrevive a través de las revoluciones de la experiencia y del lenguaje que lo sumergen. Ante todo, el movimiento iconoclasta no procede de la reflexión, sino del simbolismo mismo. Un símbolo es, en un principio, aquello que destruye un símbolo anterior. Así, vemos la simbólica del pecado organizarse en torno a imágenes contrapuestas a las de la impureza. En lugar del contacto exterior, la distancia (respecto del objetivo, de la vía recta, del límite que no debe ser transgredido, etcétera) es lo que ahora funciona como esquema directivo. Ahora bien, esta sustitución de temas es la expresión de una conmoción en los motivos fundamentales. Una nueva categoría de experiencia religiosa ha nacido: la del "ante Dios", cuyo testigo es la *berit* judía, la Alianza. Se revela una exigencia infinita de perfección, que no cesa de remodelar los mandamientos limitados y precisos de los viejos códigos. A esta exigencia infinita se le suma, además, una amenaza infinita que revoluciona el antiguo temor de los tabúes y hace temer el encuentro con Dios en su Ira. ¿Qué sucede, entonces, con el símbolo inicial? Por una parte, el mal ya no es una cosa, sino una relación rota y, por ende, una nada; esa nada se dice en las imágenes del soplo, de lo vano, del vapor, de la vanidad del ídolo. La Ira misma de Dios es como la nada de su ausencia. Pero, al mismo tiempo, surge una nueva positividad del mal, ya no una "cosa" exterior, sino una fuerza real que somete. El símbolo del cautiverio, que transforma un acontecimiento histórico (el cautiverio de Egipto, luego el cautiverio de Babilonia) en un esquema de existencia, representa la más alta expresión a la cual haya podido acceder la experiencia penitencial de Israel. Gracias a esta nueva positividad del mal pudo ser retomado el primer simbolismo, el de la impureza: el esquema de exterioridad se vuelve a hallar, pero en un nivel ético y ya no mágico.

El mismo movimiento de ruptura y de recuperación puede observarse en el pasaje de los símbolos del pecado al símbolo de la culpabilidad. Por un lado, la

experiencia puramente subjetiva de la falta tiende a sustituir la afirmación realista y, si se me permite decir, ontológica del pecado. El pecado es real, aun cuando se lo desconozca; en cambio, la culpabilidad se mide por la conciencia que el hombre tiene de él al convertirse en autor de su propia falta, de modo tal que la imagen del peso y de la carga sustituya la del desvío, de la desviación, de la errancia. En las profundidades de la conciencia, el "ante Dios" va cediendo su lugar al "frente a mí mismo": el hombre es culpable cuando se siente culpable. A esta nueva revolución le debemos, sin lugar a dudas, un sentido más sutil y más medido de la responsabilidad, que, de ser colectiva, pasa a ser individual, y que, de ser total, se convierte en gradual. Ingresamos al mundo de la inculpación razonable, la del juez y la conciencia escrupulosa. Pero no por ello se pierde el antiguo símbolo de la impureza, pues el infierno se ha desplazado del exterior al interior; aplastada por una ley a la cual jamás podrá satisfacer, la conciencia se reconoce como la presa de su propia injusticia y, peor aún, del engaño de su aspiración a ser justa.

En este punto extremo de involución, el simbolismo de la impureza se convirtió en el de la libertad servil, del siervo-albedrío, del que hablan en términos muy distintos, aunque tomados de la misma simbólica, Lutero y Spinoza.

3. Quise llevar hasta este punto la exégesis de los símbolos primarios de la falta, y la teoría general del símbolo que de ella depende, sin recurrir a la estructura mítica que habitualmente sobrecarga estos símbolos. Era necesario poner entre paréntesis estos símbolos de segundo grado, tanto para hacer aparecer la estructura de los símbolos primarios, como para destacar la especificidad del mito mismo.

En efecto, esos grandes relatos, que, como señalamos antes, ponen en juego un espacio, un tiempo y personajes incorporados a su forma, tienen una función irreductible. Una triple función. En primer lugar, colocan a la humanidad entera y su drama bajo el signo de un hombre ejemplar, de un Antropos, de un Adán, que representa de manera simbólica lo universal concreto de la experiencia humana. Por otra parte, otorgan a esta historia un impulso, una velocidad, una orientación, al desarrollarla entre un comienzo y un fin; introducen así en la experiencia humana una tensión histórica, a partir del doble horizonte de una génesis y de un Apocalipsis. Por último y de manera más fundamental, exploran la falla de la realidad humana representada por el pasaje, el salto, de la inocencia a la culpabilidad; cuentan cómo el hombre originariamente bueno se convirtió en lo que es en el presente. Por esa razón, el mito sólo puede ejercer su función simbólica por el específico medio del relato: aquello que quiere decir ya es drama.

Pero, al mismo tiempo, el mito sólo prende en una multiplicidad de relatos, y nos deja frente a una ilimitada diversidad de sistemas simbólicos, semejantes a las lenguas múltiples de un Sagrado incierto. En el caso particular de la simbólica del mal, la dificultad de una exégesis de los mitos se manifiesta de entrada bajo una forma doble. Por una parte, se trata de remontar la multiplicidad infinita de los mitos imponiéndoles una tipología que permita al pensamiento orientarse en su infinita variedad, sin violentar la especificidad de las figuras míticas llevadas a la luz del lenguaje por las diversas civilizaciones; por otra parte, la dificultad radica en pasar de una simple clasificación, de una estática de los mitos a una dinámica. En efecto, la comprensión de las oposiciones y de las afinidades secretas entre los diversos mitos prepara la recuperación filosófica del mito. El mundo de los mitos, mucho más que el de los símbolos primarios, no es un mundo tranquilo y reconciliado. Los mitos no han cesado de luchar entre ellos. Todo mito es iconoclasta con respecto a otro; así como todo símbolo librado a sí mismo tiende a fortalecerse, a ampliarse, a solidificarse en una idolatría. Es necesario, entonces, participar de esa lucha, de esa dinámica por la cual el simbolismo mismo está sometido a su propia superación.

Esta dinámica es animada por una oposición fundamental. Por un lado, los mitos que refieren el origen del mal a una catástrofe o a un conflicto originario anterior al hombre; por otro, los mitos que remiten el origen del mal al hombre.

Al primer grupo pertenece el drama de la creación, ilustrado por el poema babilónico de la creación, *Enuma Elish*, que narra el combate originario de donde proceden el nacimiento de los dioses más recientes, la fundación del cosmos y la creación del hombre. A ese mismo grupo pertenecen los mitos trágicos que muestran al héroe dominado por un destino fatal. Según el esquema trágico, el hombre cae en la falta tal como cae en la existencia, y el dios que lo tienta y lo extravía representa la indistinción primordial entre el bien y el mal. Ese dios alcanza, con el Zeus de *Prometeo encadenado*, su estatura temible e insostenible para todo pensamiento. Habría que colocar en el mismo grupo el mito órfico del alma exiliada en un cuerpo malo. En efecto, ese exilio es previo a cualquier planteo del mal por parte de un hombre responsable y libre. El mito órfico es, sin duda, un mito de situación que fue tardíamente proyectado en un mito de origen, que vuelve a hundirse en la teomaquia cercana al mito cosmogónico y al mito trágico.

Frente a este triple mito, está el relato bíblico de la caída de Adán. Es el único mito propiamente antropológico; puede verse en él la expresión mítica de toda la experiencia penitencial del antiguo Israel; es el hombre a quien acusa el profeta; el hombre, en la confesión de los pecados, se descubre como el autor

del mal y discierne, más allá de las malas acciones que transcurren en el tiempo, una constitución malvada, más originaria que cualquier decisión singular. El mito cuenta el surgimiento de esa constitución malvada en un acontecimiento irracional que emerge inesperadamente del seno de una creación buena. Enmarca el origen del mal en un instante simbólico que acaba con la inocencia y da inicio a la maldición. Así, por medio de la crónica del primer hombre, se devela el sentido de la historia de todo hombre.

El mundo de los mitos está polarizado en dos tendencias: la que localiza el mal más allá de lo humano y la que lo concentra en una mala elección, a partir de la cual comienza la pena de ser hombre. En un nivel superior de elaboración, hallamos la polaridad de los símbolos primarios, dispuestos entre un esquema de exterioridad, dominante en la concepción mágica del mal como impureza, y un esquema de interioridad, que sólo triunfa plenamente con la experiencia dolorosa de la conciencia culpable y escrupulosa.

Pero esto no es lo más notable: el conflicto no se plantea únicamente entre dos grupos de mitos, se repite también en el interior del mismo mito adánico. En efecto, este mito tiene dos aspectos. Por un lado, constituye el relato del instante de la caída, tal como acabamos de referirlo; pero es, al mismo tiempo, el relato de la tentación que ocupa una duración, un período de tiempo, y pone en juego múltiples personajes: el dios que prohíbe, el objeto de la tentación, la mujer que es seducida por último, y sobre todo, la serpiente que seduce. El mismo mito que concentra en un hombre, en un acto, en un instante, el acontecimiento de la caída, al mismo tiempo, lo dispersa en varios personajes y varios episodios. El salto cualitativo de la inocencia a la falta es, bajo este segundo aspecto, un pasaje gradual e indiscernible. El mito de la cesura es al mismo tiempo el de la transición. El mito de la mala elección es el de la tentación, del vértigo, del insensible deslizamiento hacia el mal. La mujer, figura de la fragilidad, responde polarmente al hombre, figura de la mala decisión. De esta manera, el conflicto de los mitos está incluido en un solo mito. Por ese motivo, el mito adánico, que desde el primer punto de vista podía ser considerado como el efecto de una enérgica desmitologización de los demás mitos referidos al origen del mal, introduce en el relato la figura altamente mítica de la serpiente. Ésta representa, en el corazón mismo del mito adánico, la otra cara del mal, que los demás mitos intentan relatar: el mal que ya está ahí, el mal anterior, el mal que atrae y seduce al hombre. La serpiente significa que el hombre no comienza el mal; lo encuentra. Para él, comenzar es continuar. Así, más allá de la proyección de nuestra propia codicia, la serpiente figura la tradición de un mal más antiguo que él mismo. La serpiente es el *Otro* del mal humano.

En este sentido, se comprende por qué hay una dinámica de los mitos. El esquema de exterioridad que se proyecta en el cuerpo-tumba de los órficos, en

el dios malo de Prometeo, en el combate originario del drama de la creación es, sin duda, invulnerable. Por eso, erradicado por el mito antropológico, resurge en su seno mismo y se refugia en la figura de la serpiente. La figura misma de Adán es mucho más que el paradigma de todo mal presente. Adán, en tanto hombre primordial, es anterior a cualquier hombre, y representa a su manera, una vez más, la anterioridad del mal respecto de todo mal actual. Adán es más viejo que cualquier hombre y la serpiente es más vieja que Adán. Así, el mito adánico reafirma y, al mismo tiempo, destruye el mito trágico. Por esa razón, sin duda, la tragedia sobrevive a su doble destrucción por la filosofía griega y por el cristianismo. Si su teología no puede ser pensada, si ella misma es, en el sentido propio del término, inconfesable, es porque aquello que quiere decir –y no puede decir– sigue siendo *mostrado* en el espectáculo fundamental del héroe trágico, inocente y culpable.

Esa guerra de los mitos nos invita a intentar el pasaje de una simple exégesis de los mitos a una filosofía por medio de los símbolos.

De la simbólica al pensamiento reflexivo

La tarea consiste ahora en pensar a partir de la simbólica y según el genio de esta simbólica. Pues se trata de pensar. Por mi parte, no abandono la tradición de racionalidad que anima a la filosofía desde los griegos. No se trata en absoluto de ceder a no sé qué intuición imaginativa, sino de elaborar conceptos que comprendan y hagan comprender conceptos coordinados según un orden *sistemático*, en un sistema cerrado. Pero, al mismo tiempo, se trata de transmitir, por medio de esta elaboración racional, una riqueza de significado que ya estaba allí, que desde siempre ha precedido a la ación racional. Pues ésta es la situación: por una parte, todo ha sido dicho *antes* de la filosofía, por el signo y el enigma; ése es uno de los sentidos de las palabras de Heráclito: "El maestro cuyo oráculo está en Delfos no habla, no disimula: significa ἀλλὰ σημαίνει". Por otra parte, nuestra tarea es hablar claramente, corriendo quizás el riesgo de disimular al interpretar al oráculo. La filosofía comienza para sí, es comienzo. De este modo, el discurso coherente de las filosofías es, a un mismo tiempo, continuación hermenéutica de los enigmas que lo preceden, lo envuelven y nutren, y exploración del comienzo, búsqueda del orden, apetito de sistema. Afortunado y raro sería el encuentro, en el seno de una misma filosofía, de la abundancia de los signos y enigmas conservados con el rigor de un discurso sin complacencia.

La clave o, al menos, el nudo de la dificultad reside en la relación entre hermenéutica y reflexión. En efecto, no existe símbolo que no suscite una com-

prensión por medio de una interpretación. Pero ¿de qué manera esa comprensión puede estar, a la vez, *en* el símbolo y *más allá* de él?

Observo tres etapas de este *comprender*. Tres etapas que jalonan el movimiento que va desde la *vida* en los símbolos hacia un *pensamiento* que sea pensamiento a partir de los símbolos.

En la primera etapa, la de una simple *fenomenología*, subsiste una comprensión del símbolo por el símbolo, por la totalidad de los símbolos; esto ya constituye un modo de inteligencia, dado que recorre, liga y otorga al imperio de los símbolos la consistencia de un mundo. No obstante, todavía es una vida consagrada al símbolo, dedicada al símbolo. Es raro que la fenomenología de la religión supere ese plano; para ella, comprender el símbolo es volver a colocarlo en una totalidad homogénea, pero más vasta que él, y que, en su mismo plano, conforma un sistema. Algunas veces, esta fenomenología despliega las múltiples valencias de un mismo símbolo para verificar su carácter inagotable; en ese primer sentido, comprender es repetir en sí misma la unidad múltiple, la permutación de todas las valencias en el seno del mismo tema. Otras veces, la fenomenología se dedica a comprender un símbolo por medio de otro símbolo; la comprensión se extiende progresivamente, conforme a una lejana analogía intencional, a todos los símbolos que tengan afinidad con el símbolo estudiado. En otros casos, la fenomenología comprenderá un símbolo por medio de un rito y un mito, es decir, mediante las demás manifestaciones de lo Sagrado. Mostraremos además –y ésta es la cuarta manera de comprender– cómo el mismo símbolo unifica varios niveles de experiencia o de representación: lo exterior y lo interior, lo vital y lo especulativo. Así, de múltiples maneras, la fenomenología del símbolo hace aparecer una coherencia propia, algo así como un sistema simbólico; en este nivel, interpretar es hacer aparecer una coherencia.

Tal es la primera etapa, el primer nivel de un pensamiento que opera a partir de símbolos. Pero no se puede permanecer en él porque el problema de la *verdad* no ha sido planteado aún. Si el fenomenólogo llegara a llamar verdad a la coherencia propia, a la sistematicidad del mundo de los símbolos, se trataría de una verdad sin creencia, una verdad a distancia, una verdad reducida, de la cual fue eliminada la pregunta: ¿Acaso creo esto? ¿Qué hago con estos significados simbólicos? Ahora bien, esta pregunta no puede plantearse mientras permanezcamos en el plano del comparativismo, mientras vayamos de un símbolo a otro, sin situarnos nosotros mismos en ningún lugar. Esta etapa no puede ser más que la etapa de la inteligencia en extensión, de una inteligencia panorámica, curiosa pero no concerniente. Es preciso establecer ahora un vínculo con los símbolos que sea apasionado y crítico al mismo tiempo: ahora bien, esto sólo es

posible si, abandonando el punto de vista comparativo, me involucro junto con el exégeta en la vida de un símbolo, de un mito.

Más allá de la inteligencia extensiva –la de la fenomenología de los comparativistas– se abre el campo de la *hermenéutica propiamente dicha*, es decir, de la interpretación aplicada en cada caso a un texto singular. En efecto, en la hermenéutica moderna, se unen la dación de sentido por el símbolo y la iniciativa inteligente de desciframiento. Nos hace participar de la lucha, de la dinámica, por la cual el simbolismo está dominado por su propia superación. Sólo participando en esta dinámica, la comprensión podrá acceder a la dimensión propiamente crítica de la exégesis y convertirse en una hermenéutica. Pero es necesario que yo abandone la posición o, mejor dicho, el exilio del espectador lejano y desinteresado para apropiarme en cada caso de un simbolismo particular. Es entonces cuando se descubre lo que podríamos llamar círculo hermenéutico, y que el simple aficionado a los mitos elude sin cesar. De manera brutal, este círculo puede ser enunciado como sigue: "Hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender". Éste no es un círculo vicioso, mucho menos mortal; es un círculo vivo y muy estimulante. Hay que creer para comprender: en efecto, el intérprete jamás podrá acercarse a aquello que su texto dice si no vive en el *aura* del sentido interrogado. Sin embargo, no podemos creer sino al comprender. Pues la inmediatez segunda que buscamos, la ingenuidad segunda que esperamos, ya no son accesibles para nosotros fuera del marco de una hermenéutica; sólo podemos creer al interpretar. Ésa es la modalidad "moderna" de la creencia en los símbolos; expresión de desamparo de la modernidad y remedio para ese desamparo. El círculo es el siguiente: la hermenéutica procede de la precomprensión de aquello mismo que intenta comprender al interpretar. Sin embargo, gracias a este círculo de la hermenéutica, puedo comunicarme, aún hoy, con lo Sagrado explicitando la precomprensión que anima la interpretación. Así, la hermenéutica, adquisición de la "modernidad", es una de las maneras por las cuales esta "modernidad" se supera a sí misma en tanto olvido de lo Sagrado. Creo que el ser aún puede hablarme, sin duda, ya no bajo la forma precrítica de la creencia inmediata, pero sí como la inmediatez segunda a la cual la hermenéutica apunta. Esta segunda ingenuidad puede ser el equivalente postcrítico de la hierofanía precrítica.

Dicho esto, cabe señalar que la hermenéutica todavía no es la reflexión; es solidaria de los textos singulares cuya exégesis pauta. La tercera etapa de la intelección de los símbolos, la etapa propiamente filosófica es la de un *pensamiento a partir del símbolo.*

Sin embargo, esta relación hermenéutica entre el *discurso* filosófico y la simbólica que lo inviste está amenazada por dos fraudes. Por un lado, puede reducirse a

un simple vínculo *alegórico*; eso fue lo que hicieron los estoicos con las fábulas de Homero y de Hesíodo; el sentido filosófico emerge triunfante de su envoltura imaginativa, ya estaba ahí, completamente armado, como Minerva en el cráneo de Júpiter. La fábula era un mero ropaje; una vez despojado, sus restos se vuelven vanos. En última instancia, el alegorismo implica que el sentido verdadero, el sentido filosófico precede a la fábula, la cual no es más que un disfraz secundario, un velo intencionalmente echado sobre la verdad para desorientar a los simples. Tengo la convicción de que es necesario pensar, no *detrás* de los símbolos, sino a partir de los símbolos, *según* los símbolos, que su sustancia es indestructible, que constituyen el fondo *revelador* de la palabra que habita entre los hombres; en suma, el símbolo *da* qué pensar. Por otra parte, otro de los peligros que nos acecha es el de repetir el símbolo como una imitación de la racionalidad, el de racionalizar los símbolos como tales, y de ese modo fijarlos en el plano imaginativo en el cual nacen y se desarrollan. Esa tentación de una "mitología dogmática" es la de la gnosis. No podría exagerarse la importancia histórica de ese movimiento del pensamiento que abarcó tres continentes, reinó durante varios siglos, animó la especulación de tantos espíritus ávidos de saber, de conocer y de ser salvados por el conocimiento. Entre la gnosis y el problema del mal hay una alianza inquietante y especialmente desorientadora. Fueron los gnósticos quienes plantearon en toda su patética dureza la pregunta πόθεν τὰ κακά; ¿de dónde proviene el mal?

Ahora bien, ¿en qué consiste este poder desorientador de la gnosis? En primer lugar, por su contenido, la gnosis se construye exclusivamente en torno al tema trágico de la degradación, caracterizado por su esquema de exterioridad: el mal, para la gnosis, está afuera; es una realidad cuasifísica que asalta al hombre desde el exterior. Al mismo tiempo, y éste es el segundo rasgo que retendremos, todas las imágenes del mal, inspiradas por dicho esquema de exterioridad, "prenden" en esta materialidad representada. Nace así una mitología dogmática, como dice Puech, inseparable de su figuración espacial y cósmica.[2]

Mi problema es, entonces, el siguiente: ¿cómo se puede pensar a partir del símbolo sin volver a la antigua interpretación alegórica ni caer en la trampa de la gnosis? ¿Cómo despejar en el símbolo un sentido que ponga en movimiento el pensamiento, sin dar por supuesto un sentido previo, oculto, disimulado, encubierto, ni orientarse hacia el seudosaber de una mitología dogmática? Quisiera intentar otra vía, la de una interpretación creativa, una interpretación que respete el enigma original de los símbolos, que se deje instruir por él, pero que a partir de ahí promueva el sentido, forme el sentido, asumiendo la plena responsabilidad de un pensamiento autónomo. ¿Cómo puede un pensamiento estar

[2] Sobre este tema, cf. "'El pecado original': estudio de su significado", en el presente volumen.

ligado y ser *libre* al mismo tiempo? ¿Cómo mantener unidos la inmediatez del símbolo y la mediación del pensamiento?

Esta lucha del pensamiento y la simbólica es lo que me propongo explorar ahora, a partir del *problema ejemplar* del mal. En efecto, el pensamiento se despliega en él, alternativamente, como *reflexión* y *especulación.*

El pensamiento como *reflexión* es esencialmente "desmitologizante"; su transposición del mito es simultáneamente una eliminación no sólo de su función etiológica, sino también de su poder de apertura y descubrimiento; sólo interpreta el mito reduciéndolo a la alegoría. En este sentido, el problema del mal es ejemplar: *la reflexión sobre la simbólica del mal triunfa en la que, a partir de aquí, denominaremos la visión ética del mal.* Esta interpretación filosofante del mal se nutre de la riqueza de los símbolos primarios y los mitos, pero continúa el movimiento de desmitologización que hemos esbozado más arriba. Por una parte, prolonga la progresiva reducción de la impureza y del pecado a la culpabilidad personal e interior. Por otra, prolonga el movimiento de desmitologización de todos los mitos, con excepción del adánico, que queda reducido a una simple alegoría del siervo-arbitrio.

A su vez, el pensamiento reflexivo está en conflicto con el pensamiento *especulativo*, que pretende salvar todo lo que una visión ética del mal tiende a eliminar; no sólo salvarlo, sino señalar su *necesidad*; el riesgo específico del pensamiento especulativo es la *gnosis.*

Abordaremos primero la visión ética del mal. Se trata de un nivel que debe ser alcanzado y atravesado hasta el final. Sin embargo, es un nivel en el que no podremos permanecer, aunque deba ser superado desde su mismo interior. Para ello, es necesario haber pensado una interpretación puramente ética del mal.

Por visión ética del mal entiendo una interpretación según la cual el mal es retomado en la libertad más completa posible; para la cual el mal es un invento de la libertad; recíprocamente, una visión ética del mal es una visión según la cual la libertad se revela en su profundidad como poder-hacer y poder-ser. La libertad que supone el mal es una libertad capaz del descarrío, de la desviación, de la subversión, de la errancia. Esta mutua "explicación" del mal por la libertad y de la libertad por el mal es la esencia de la visión moral del mundo y del mal.

¿Cómo se sitúa esta visión moral del mundo y del mal con respecto al universo simbólico y mítico? De dos maneras: por una parte, constituye una radical desmitologización de los mitos dualistas, trágico y órfico; por otra, implica la recuperación del relato adánico en un "filosofema" inteligible. La visión moral del mundo piensa *contra* el mal-sustancia y *según* la caída del hombre primordial.

Históricamente, la visión ética del mal aparece jalonada por dos grandes nombres que no suelen ser asociados, pero cuyo íntimo parentesco quiero seña-

lar: Agustín y Kant. Agustín: al menos el que lucha contra el maniqueísmo; más adelante veremos que el "agustinismo" –en el sentido preciso y estrecho que le dio Rottmayer– representa, no tanto frente a Manes, como frente a Pelagio, la superación de la visión moral y, en ciertos aspectos, la liquidación de la visión moral del mundo.

Por su aspecto desmitologizante, la interpretación agustiniana del mal, previa a la confrontación con Pelagio, está dominada por la afirmación siguiente: el mal no tiene naturaleza, el mal no es una cosa, no es materia, no es sustancia, no es mundo. La reabsorción del esquema de exterioridad es llevada hasta sus límites más extremos: no sólo el mal no tiene ser, sino que además es preciso suprimir la pregunta *quid malum?*, y sustituirla por la pregunta *unde malum faciamus?* En consecuencia, habrá que decir que el mal es una "nada", en cuanto a su sustancia y a la naturaleza.

Esa "nada", heredada del no-ser platónico y de la nada plotiniana, pero desustancializada, debe acoplarse ahora a los conceptos heredados también de la filosofía griega, aunque de otra tradición, la de la *Ética a Nicómaco*. En efecto, la filosofía de lo voluntario y de lo involuntario fue elaborada ahí por primera vez (*Ética a Nicómaco*, libro III); no obstante, Aristóteles no llega hasta una filosofía radical de la *libertad*; elabora los conceptos de "preferencia" (προαίρεσις), de elección deliberada, de deseo racional, pero no de libertad. Me atrevo a decir que fue san Agustín quien, al conectar de manera directa el poder de la *nada* contenido en el mal con la libertad en obra en la voluntad, radicalizó la reflexión sobre la libertad hasta convertirla en el poder originario de decir *no* al ser, en el poder de "desfallecer" (*deficere*), de "declinar" (*declinare*), de tender hacia la nada (*ad non esse*).

Pero Agustín no disponía –como lo he planteado en otra parte–[3] del aparato conceptual que le hubiese permitido dar cuenta de su descubrimiento de manera integral; por esa razón, en *Contra Felicem*, lo vemos oponer voluntad mala y naturaleza mala. Pero el marco neoplatónico de su pensamiento no le permite inscribir y estabilizar la oposición *naturaleza-voluntad* en una concepción coherente. Sería necesaria una filosofía del actuar y una filosofía de la contingencia, en la que se diga que el mal surge como un acontecimiento, como un salto cualitativo.

Por otra parte, no es seguro que el concepto demasiado negativo de *defectus*, de *declinatio*, dé cuenta del poder del mal. Habría sido necesario adelantarse hasta concebir el planteo del mal como un "salto" cualitativo, como un aconte-

[3] Sobre la *aversio a Deo*, sobre la oposición *potestas /natura* en el *Contra Felicem*, sobre la frágil distinción entre las dos nadas –*ex nihilo* de la creación, *ad non esse* del mal–, cf. "'El pecado original': estudio de su significado", en este volumen.

cimiento, un instante. Pero, entonces, Agustín ya no sería Agustín, sino Kierkegaard...

¿Cuál es ahora la significación de Kant, y en particular del *Essai sur le mal radical [Ensayo sobre el mal radical]*, con respecto a los tratados anti-maniqueos de Agustín? Propongo intentar comprenderlos el uno por medio del otro.

En primer lugar, Kant elabora el marco conceptual que le faltaba a Agustín, exagerando la especificidad de los conceptos "prácticos": *Wille, Willkür, Maxim,* voluntad, arbitrio (libre albedrío o libre elección), máxima de la voluntad. Esta conceptualización se termina de elaborar en *La metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica.* Con ello, Kant realiza la oposición voluntad-naturaleza esbozada por Agustín en el *Contra Felicem.*

Pero, ante todo, Kant elaboró la condición principal para una conceptualización del mal como mal radical, a saber, el formalismo en moral. Esta relación no se pone de manifiesto cuando se lee el *Ensayo sobre el mal radical* sin vincularlo a la *Critica de la razón práctica.*

Ahora bien, mediante el formalismo, Kant concluye un movimiento iniciado por Platón: si la "injusticia" puede ser la figura del mal radical, es porque la "justicia" no constituye una virtud entre otras, sino la forma misma de la virtud, el principio unificador que hace de muchas almas una sola (*República*, libro IV).

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles también se encamina hacia una *formalización* del bien y del mal: las virtudes se definen simultáneamente por su objeto y por su carácter formal de justo medio μεσότης, el mal es ausencia de justo medio, descarrío, extremo en la desviación. La ἀδικία platónica y, la ἀκρασία aristotélica anuncian, a título de formalismos imperfectos, la total formalización del principio de moralidad. No ignoro que en ética no es posible quedarse en el formalismo; pero, sin duda, para poder superarlo es necesario haberlo alcanzado.

Ahora bien, la ventaja de esta formalización es que construye el concepto de la máxima mala como una regla forjada por el libre albedrío mismo. El mal ya no reside en la sensibilidad; punto final a la confusión entre el mal y lo afectivo, lo pasional. Es notable que sea la ética reputada como la más pesimista la que haya terminado de disociar el mal de la sensibilidad. Esta disociación es fruto del formalismo y de la puesta entre paréntesis del deseo en la definición de la buena voluntad. Kant puede decir: "Las inclinaciones naturales que resultan de la sensibilidad no tienen una relación directa con el mal". Sin embargo, el mal tampoco puede residir en la subversión de la razón. Un ser que estuviera radicalmente fuera de la ley ya no sería malo a fuerza de ser diabólico. Resulta que el mal reside en una relación, es decir, la subversión de una relación. Esto es lo que sucede, dice Kant, cuando el hombre subordina el puro motivo del respeto

a los motivos sensibles, cuando "trastoca el orden moral de los motivos al recogerlos en sus máximas". Así, el esquema bíblico de la desviación, opuesto al esquema órfico de la exterioridad que afecta, tiene su equivalente racional en la idea kantiana de subversión de la máxima. Más exactamente, veo en Kant la manifestación filosófica completa del hecho de que el mal supremo no es la infracción grosera de un deber, sino la malicia que hace pasar por virtud aquello que traiciona dicha virtud. El mal del mal es la justificación fraudulenta de la máxima por medio de la aparente conformidad a la ley; es el simulacro de la moralidad. Considero que Kant orienta, por primera vez, el mal en el sentido de la mala fe, de la impostura.

Éste es el máximo punto de claridad alcanzado por la visión ética del mal: la libertad es el poder de desviación, de trastrocamiento del orden. El mal no es una cosa, sino la subversión de una relación. Pero ¿quién no reconoce que en el mismo momento en que decimos esto, estamos de algún modo triunfando en el vacío? El precio de la claridad es la pérdida de la profundidad.

El oscurecimiento de la reflexión y el retorno a lo trágico

¿Qué es lo que no se excluye en la visión ética del mal? Lo que no se menciona, lo que se pierde, es esa tenebrosa experiencia del mal que aflora de diversas maneras en la simbólica del mal, y que constituye, para hablar con propiedad, lo "trágico" del mal.

En el nivel más bajo de la simbólica, en el nivel de los símbolos primarios, vimos que la confesión de los pecados reconoce el mal como mal que *ya* está allí, mal en el cual nazco, mal que encuentro en mí antes del despertar de mi conciencia, mal que no se puede analizar en culpabilidades individuales ni en faltas actuales. He mostrado que el símbolo del "cautiverio", de la esclavitud, es el símbolo específico de esta dimensión del mal como poder que ata, del mal como reino.

Esta misma experiencia del mal que ya está allí, poderoso en mi impotencia, suscita todo el ciclo de los mitos, con excepción del mito adánico. Todos estos mitos parten del esquema de exterioridad; ahora bien, este ciclo mítico no queda simplemente excluido del mito adánico; está, en cierto modo, *incorporado* a él, en un rango subordinado, por cierto, pero para nada desdeñable. Adán es para todos los hombres el hombre anterior y no sólo el hombre ejemplar; es la anterioridad misma del mal con respecto a todos los hombres. Él mismo tiene su otro, su anterior en la figura de la serpiente, que ya está allí y que desde siempre es astuta. Así, la visión ética del mal tematiza exclusivamente el mal

actual, la "separación", la "desviación contingente". Adán es el arquetipo, el ejemplo de ese mal presente, actual, que repetimos e imitamos cada vez que comenzamos el mal; y, en ese sentido, cada uno de nosotros inicia el mal en cada caso. Pero al iniciar el mal, lo continuamos, y eso es lo que debemos intentar señalar ahora: el mal como tradición, como encadenamiento histórico, como reino de aquello que ya está allí.

Sin embargo, también aquí asumimos grandes riesgos, pues al introducir el esquema de la "herencia" y al intentar coordinarlo en un concepto coherente con el esquema de la "desviación", rozamos nuevamente la gnosis, entendida en el sentido amplio: (1) de mitología dogmática, (2) de reificación del mal en una "naturaleza". En efecto, es el concepto de *naturaleza* aquello que aquí se propone para compensar el de *contingencia*, que regía el primer movimiento de pensamiento. Intentaremos pensar aquí algo así como una *naturaleza del mal*, una naturaleza que no sería naturaleza de las cosas, sino originaria del hombre, de la libertad, y por ende, *habitus* adquirido, modo de ser que se deriva de la libertad.

Aquí hallamos nuevamente a Agustín y a Kant. A Agustín, cuando pasa del mal actual al pecado original; a Kant, cuando se remonta de la máxima mala del libre albedrío al *fundamento* de todas las máximas malas.

(Una advertencia: recuso la disociación habitual de competencia a la cual suele someterse la obra de Agustín, como si la filosofía del mal actual fuera incumbencia del filósofo y la del pecado original, incumbencia del teólogo. Por mi parte, no escindo de ese modo filosofía y teología. En tanto *revelador* –y no revelado–, el símbolo adánico pertenece a una antropología filosófica al igual que todos los demás símbolos. Su pertenencia a la teología está determinada, no por su estructura propia, sino por su relación, en el marco de una cristología, con el "acontecimiento" y el "advenimiento" del hombre por excelencia, Jesucristo. Por mi parte, sostengo que ningún símbolo, en la medida en que abra y descubra una verdad del hombre, es ajeno a la reflexión filosófica. No considero, pues, el concepto de pecado original como un tema externo a la filosofía, sino, por el contrario, como un tema que concierne al análisis intencional de una hermenéutica de los símbolos racionales, cuya tarea es reconstituir las capas de sentido que se sedimentaron en el concepto.)

Ahora bien, ¿qué es lo que dicho análisis intencional hace aparecer? Como concepto en apariencia inteligible, el concepto de pecado original es un falso-saber y debe ser asimilado, en cuanto a la estructura epistemológica, a los conceptos de la gnosis: caída metaempírica según Valentín, agresión del reino de las tinieblas según Manes. Antignóstico en su intención, el pecado original es un concepto cuasignóstico en su forma. En este punto, la tarea de la reflexión

consiste en destruirlo como falso-saber, a fin de recoger la intención a título de símbolo racional insustituible del mal que ya está allí.

Realicemos este doble movimiento de la reflexión.

Dijimos que era necesario destruir el concepto como falso-saber; en efecto, el "agustinismo", en el sentido estrecho que mencionamos al comenzar, reúne en una noción inconsistente, por una parte, un concepto jurídico –el de imputación, de culpabilidad imputable–, y por otra, un concepto biológico –el de herencia–. Por un lado, para que haya pecado, la falta debe ser una transgresión voluntaria: tal fue la del hombre entendido como un individuo que existió realmente en el origen de la historia; por otro lado, es necesario que esa culpabilidad imputable sea transmitida *per generationem* para que todos y cada uno podamos ser inculpados "en Adán". En el transcurso de la polémica con Pelagio y los pelagianos vemos cómo va tomando consistencia la idea de una culpabilidad de carácter personal que merece jurídicamente la muerte y que se hereda por nacimiento a la manera de una tara; la motivación de Agustín merece que nos detengamos en ella:[4] apunta esencialmente a *racionalizar* el más misterioso de los temas paulinos, el de la reprobación: "Amé a Jacob y aborrecí a Esaú". Puesto que Dios es justo, es necesario que la reprobación de los niños pequeños en el vientre de su madre sea justa, que la perdición sea de derecho y que la salvación sea por la gracia; de ahí, la idea de una culpabilidad de naturaleza, efectiva como un acto, punible como un crimen, aunque heredada como una enfermedad.

Idea intelectualmente inconsistente, decíamos, pues mezcla dos universos de discurso: el de la ética o del derecho y el de la biología. Idea intelectualmente escandalosa, pues retrocede más acá de Ezequiel y de Jeremías, a la vieja idea de la retribución y la inculpación de los hombres en masa. Idea intelectualmente irrisoria, pues relanza la eterna teodicea y su proyecto de justificar a Dios.

Sin embargo, lo que debemos analizar en el concepto de pecado original no es su falsa claridad, sino su tenebrosa riqueza analógica; su fuerza radica en remitir intencionalmente a todo lo más radical de la confesión de los pecados, a saber, que el mal precede mi toma de conciencia, que no es analizable en faltas individuales, que constituye mi impotencia previa. Es a mi libertad lo que mi *nacimiento* es a mi conciencia actual, a saber, lo que desde siempre está allí. Nacimiento y naturaleza constituyen aquí conceptos analógicos, la intención del seudoconcepto de pecado original es, pues, la siguiente: incorporar a la descripción de la mala voluntad, tal como fue elaborada contra Manes y la gnosis, el

[4] El *Tratado a Simplicio,* de 397, es interesante en este sentido, pues precede en catorce años al primer tratado antipelagiano y contiene lo esencial de la argumentación agustiniana.

tema de la cuasinaturaleza del mal. *La función insustituible del concepto es, entonces, la integración del esquema de la herencia en el de la contingencia.* Hay en ello algo desesperado, desde el punto de vista de la representación conceptual, y algo irreemplazable, desde el punto de vista metafísico. La cuasinaturaleza existe en la voluntad misma. El mal es una suerte de involuntario en el seno mismo de lo voluntario, ya no frente a él, sino en él, y eso es el siervo-albedrío. Al mismo tiempo, se desplaza la confesión a un nivel de profundidad que no es el del mero arrepentimiento de los actos. Si el mal se localiza en el nivel radical de la "generación", en un sentido simbólico y no factual, la conversión misma se convierte en "regeneración". Se constituye así, mediante un concepto absurdo, un *antitipo de la regeneración.* Este antitipo presenta a la voluntad como afectada por una constitución pasiva implicada en su poder actual de deliberación y de elección.

El antitipo de la regeneración es lo que Kant intentó elaborar como un *a priori* de la vida moral. El interés filosófico del *Essai sur le mal radical [Ensayo sobre el mal radical]*, que hemos abandonado a mitad de camino, es haber operado lo que hace un instante llamé la crítica del pecado original en tanto falso-saber y haber intentado su "deducción", en el sentido en que la deducción trascendental de las categorías es una justificación de las reglas por su poder de constituir un dominio de objetividad. El mal de naturaleza se comprende, así, como la condición de posibilidad de las máximas malas, como su *fundamento.*

De tal manera, la propensión al mal es "inteligible". Kant dice: "Si el *Dasein* de esa propensión puede ser expuesto *[dargetan]* mediante pruebas empíricas del conflicto en el tiempo, la naturaleza *[Beschaffenheit]* y el fundamento *[Grund]* de esa propensión deben ser reconocidos *a priori*, pues es una relación de la libertad con la ley, cuyo concepto es en cada caso no-empírico" ([1793] 1952: 56). La experiencia "confirma" nuestros juicios, pero "jamás puede descubrir la raíz del mal en la máxima suprema del libre-albedrío en relación con la ley, pues se trata de una acción inteligible que precede a toda experiencia" ([1793] 1952: 60, n. 1). Así se descarta todo *naturalismo* en la concepción de una propensión "natural", "innata" hacia el mal. Puede decirse que se da "con el nacimiento", aunque el nacimiento no sea la causa. Es más bien una "manera de ser de la libertad que le viene de la libertad". La idea de un hábito "adquirido" del libre-albedrío provee, así, el símbolo de la conciliación de la contingencia y de la antecedencia del mal.[5]

[5] "Por propensión (*propensio*) entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscentia)* en tanto contingente para la humanidad en general" (Kant, 1793 [1952: 48]).

Pero, entonces, a diferencia de toda "gnosis" que pretende *saber* el origen, el filósofo reconoce aquí que desemboca en lo inescrutable y lo insondable: "El origen racional de esa propensión al mal es para nosotros impenetrable, porque debe sernos imputado y porque ese fundamento supremo de todas las máximas exigiría, a su vez, la admisión de una máxima mala" ([1793] 1952: 63). De manera más contundente: "No hay para nosotros razón comprensible para saber de dónde, en un principio, pudo habernos venido el mal moral" ([1793] 1952: 65). En nuestra opinión, lo inescrutable consiste precisamente en que el mal que siempre comienza *por* la libertad, esté desde siempre ahí *para* la libertad, que sea acto *y* habitus, surgimiento *y* antecedencia. Por esa razón, Kant convierte expresamente ese enigma del mal para la filosofía en la transposición de la figura mítica de la serpiente. La serpiente, pienso yo, representa el "ya ahí desde siempre" del mal, de ese mal que, sin embargo, es comienzo, acto, determinación de la libertad por sí misma.

Así, Kant completa a Agustín; en primer lugar, destruyendo definitivamente la envoltura gnóstica del concepto de pecado original; luego, intentando una deducción trascendental del fundamento de las máximas malas; por último, volviendo a sumir en el no-saber la búsqueda de un fundamento del fundamento. Para el pensamiento, todo esto implica una suerte de movimiento de emergencia, y luego un nuevo hundimiento; emergencia a la claridad trascendental y, luego, nuevo hundimiento en las tinieblas del no-saber. Pero, tal vez, la filosofía es responsable no sólo de la circunscripción de su saber, sino también de los *límites* por los cuales linda con el no-saber. Aquí, el límite ya no es una frontera, sino una activa y sobria autolimitación. Reiteremos con Kant: "En cuanto al origen de esa propensión al mal, permanece impenetrable para nosotros, *porque debe sernos imputado*".

Llegados a este punto, podemos preguntarnos legítimamente por qué la reflexión reduce la riqueza simbólica que, sin embargo, no cesa de instruirla. Quizás sea necesario volver a la situación inicial: una simbólica que sólo sea una simbólica del alma, del sujeto, del yo es iconoclasta desde el comienzo, pues representa una escisión entre la función "psíquica" y las otras funciones del símbolo: función cósmica, nocturna, onírica, poética. Una simbólica de la subjetividad señala ya la ruptura de la totalidad simbólica. El símbolo comienza a destruirse cuando cesa de actuar sobre diversos registros: cósmico y existencial. La separación de lo "humano", de lo "psíquico" es el comienzo del olvido. Por eso, una simbólica puramente antropológica se sitúa ya en la vía de la alegoría y anuncia una visión ética del mal y del mundo. Se comprende, desde ahora, que la resistencia del símbolo a la reducción alegorizante procede de la faceta no

ética del mal. La masa de los demás mitos protege el símbolo adánico contra toda reducción moralizante, y, en el seno mismo del símbolo adánico, es la figura trágica de la serpiente la que lo protege contra toda reducción moralizante. Por esa razón, debemos considerar de manera conjunta todos los mitos del mal; su misma dialéctica es instructiva.

Así como la figura de la serpiente, en el interior del mito adánico, interrumpe la desmitologización de los mitos babilónicos, del mismo modo, el pecado original señala, en el interior de la visión ética del mundo, la resistencia de lo trágico a lo ético. Pero eso que resiste ¿es auténticamente lo trágico? Habría que decir, más bien, que es un aspecto irreductible a lo ético y complementario de toda ética, que halló en lo trágico su expresión privilegiada. Como hemos visto, la antropología trágica es inseparable de una teología trágica; y ésta última es, en el fondo, inconfesable. Además, la filosofía no puede reafirmar lo trágico como tal sin suicidarse. La función de lo trágico es cuestionar la seguridad, la certeza de sí, la pretensión crítica, incluso nos atrevemos a decir: la presunción de la conciencia moral que se hizo cargo de todo el peso del mal. Mucho orgullo se oculta, quizás, en esa humildad. Entonces, los símbolos trágicos hablan en el silencio de la ética humillada. Hablan de un "misterio de iniquidad" que el hombre no puede asumir del todo como propio, del cual la libertad no puede dar cuenta en la medida en que ya se encuentra en ella. No hay reducción alegórica de dicho símbolo. Se dirá que los símbolos trágicos hablan de un misterio *divino* del mal. En efecto, quizás también sea necesario llenar de tinieblas lo divino, que la visión ética redujo a la función moralizante del Juez. Contra la juridicidad de la acusación y de la justificación, el Dios de Job habla "desde el fondo de la tormenta".

En el fondo, la simbólica del mal nunca es una pura y simple simbólica de la subjetividad, del sujeto humano separado, de la toma de conciencia, del hombre escindido del ser, sino también símbolo de la sutura del hombre al ser. Es preciso acceder a ese punto en el que el mal es la aventura del ser, forma parte de la historia del ser.

El pensamiento especulativo y su fracaso

¿Toda posibilidad de pensar se extingue frente al no-saber relativo al origen del fundamento de las máximas malas? ¿La lucha entre el rigor reflexivo y la riqueza simbólica se aplaca con el retorno al símbolo impenetrable de la caída? No lo creo. En efecto, subsiste un *hiato* entre, por una parte, la comprensión que podemos tener de la naturaleza esencial del hombre y, por otra, el reconoci-

miento de esta insondable contingencia del mal. ¿Podemos dejar a la par la necesidad de la falibilidad y la contingencia del mal?

Ahora bien, al parecer hemos descuidado toda una dimensión del mundo de los símbolos de rango mítico, a saber, los símbolos del "comienzo" sólo obtienen su sentido acabado en su relación con los símbolos del "final": purificación de la impureza, remisión de los pecados, justificación del culpable. Los grandes mitos son, incluso, de un trazo, mitos del comienzo *y* mitos del final: así, la victoria de Mardouk en el mito babilónico, la reconciliación en lo trágico y por lo trágico, la salvación por medio del conocimiento del alma exiliada, por último, la redención bíblica jalonada por las figuras del final: el rey de los últimos tiempos, el servidor sufriente, el Hijo del Hombre, el segundo Adán, tipo del hombre que advendrá. Es notable que, en estas representaciones simbólicas, el sentido procede del final hacia el comienzo, de adelante hacia atrás. Se impone, así, la pregunta siguiente: ¿en qué hace pensar este encadenamiento de símbolos, este movimiento retrógrado del sentido?

¿No invita a pasar de la contingencia del mal a cierta "necesidad" del mal? Es la más importante de las tareas, pero también la más peligrosa para una filosofía instruida por los símbolos. Es la tarea más peligrosa: como dijimos antes, el pensamiento avanza entre los dos abismos de la alegoría y de la gnosis. El pensamiento reflexivo bordea el primer abismo, el pensamiento especulativo bordea el segundo. Sin embargo, es la tarea más importante, pues el movimiento que, en el pensamiento simbólico, va del comienzo del mal hacia su final hace suponer que todo esto tiene, en última instancia, un sentido, que una figura significante se perfila imperiosamente a través de la contingencia del mal; en suma, que el mal pertenece a una determinada totalidad de lo real. Cierta necesidad... cierta totalidad. Pero no cualquier necesidad, ni tampoco cualquier totalidad. Los esquemas de necesidad que podemos poner a prueba deben satisfacer una extraña exigencia; lo necesario aparece a posteriori, visto desde el final, y "a pesar de" la contingencia del mal. Al parecer, san Pablo invita a llevar a cabo una investigación como esa cuando confronta las dos figuras, la del primer Adán y la del segundo Adán, el tipo del hombre viejo y el tipo del hombre por venir. No se limita a compararlos ni a oponerlos: "Así que, como por la transgresión de uno vino la condenación a todos los hombres, de la misma manera, por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificación de la vida" (Rom 5, 18): más allá del paralelismo, de una figura a la otra, hay movimiento, progreso, aumento; "Si por la falta de uno solo murieron los muchos, abundaron mucho más (πολλῷμ ἄλλον) para los muchos la gracia y el don de Dios por la gracia de un hombre, Jesucristo" (Rom 5, 15): "Cuando el pecado abundó, sobreabundó la gracia" (Rom 5, 20). Ese "mucho más" y esta "sobreabundancia" señalan una importante tarea para el pensamiento.

Ahora bien, debemos confesar que ninguna gran filosofía de la *totalidad* está en condiciones de dar cuenta, de dar razón de esta inclusión de la contingencia del mal en un proyecto significante.

En efecto, o bien el pensamiento de la necesidad deja afuera la contingencia, o bien la incluye de manera que elimine totalmente el "salto" del mal que se plantea y lo "trágico" del mal que siempre se precede a sí mismo.

El primer caso es el de los grandes sistemas no-dialécticos, como los de Plotino y de Spinoza. Uno y otro conocieron en alguna medida el problema, pero no pudieron dar cuenta de él en el interior del sistema. Hasta en sus últimos tratados, Plotino intentó dar cuenta de la "declinación" de las almas fascinadas por su propia imagen en los cuerpos, y ponerla en consonancia con la necesidad de la procesión. El tratado IV, 3, § 12-18, intenta reducir la seducción narcisista que procede del reflejo del alma en su propio cuerpo a una incitación por la cual el alma cede a una ley universal: "Es de creer que es movida y llevada por la fuerza mágica de una atracción irresistible" (tratado IV, 3, § 12). Así, el mal no viene de nosotros, sino que existe desde antes y posee al hombre a pesar suyo (κατέχει οὐχ ἑκόντας). Finalmente, en los últimos tratados (III, 2-3) sobre la Providencia (πρόνοια), Plotino reaviva el viejo tema del λόγος, que procede de Heráclito a través de los estoicos y de Filón, proclamando que el orden nace de la disonancia e, incluso, que el orden es la razón del desorden (ὅτι τάξις ἀταξία). De ese modo, la Providencia se vale de los males que no produce; más allá del obstáculo, la armonía nace *a pesar de todo* (ὁμῶς). A pesar del mal, el bien triunfa.

Pero ¿quién no ve que la teodicea jamás supera el nivel de una retórica que argumenta y persuade? No es casual que se recurra a tantos argumentos, tan abundantes como carentes de fuerza. En efecto, ¿cómo puede el pensamiento elevarse al punto de vista del todo y afirmar: "porque hay orden, hay desorden"? Y si pudiera hacerlo, ¡cómo no reduciría el dolor de la historia a una farsa, a la farsa siniestra de un juego de luces y sombras, a menos que no sea a una estética de la discordancia ("la discordancia posee su belleza"... "en una ciudad, un verdugo es necesario, es bueno que esté allí, ahí está en su lugar")! Así es la mala fe de la teodicea: no vence al mal real, sino exclusivamente a su espectro *[fantôme]* estético.

Spinoza renunciará completamente a esta sospechosa argumentación de la teodicea. En una filosofía como la suya, una filosofía nodialéctica de la necesidad, la suya, hay lugar para los modos finitos, por cierto, pero no para el mal, que es una ilusión que procede de la ignorancia del todo. Sin embargo, aun en Spinoza subiste un enigma, aquel que encuentra su expresión en el sorprendente axioma del libro IV: "En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que

se dé otra más poderosa y más fuerte. Pero, si una cosa cualquiera se da, otra más poderosa mediante la cual la primera puede ser destruida, también se da". Como en los últimos tratados de Plotino, una ley de *contradicción* interna se incluye en el movimiento de expansión o de expresión del ser. Sin embargo, esta contradicción es tan necesaria como el movimiento mismo. La contingencia del mal, adquirida en una visión ética del mal, no se retiene en ella, sino que se la disipa como a una ilusión.

¿Acaso una filosofía *dialéctica* de la necesidad será más justa, por así decir, con lo trágico del mal? No caben dudas. De hecho, ésa es la razón por la cual una filosofía como la de Hegel representa la mayor *tentativa* de dar cuenta de lo *trágico* de la historia y a la vez la mayor *tentación*. La abstracción en la cual se encierra toda visión moral del mundo está levantada, el mal es puesto en su lugar al mismo tiempo que la historia de las figuras del Espíritu se pone en marcha; se retiene y se supera al mal de manera efectiva; se incorpora la lucha como instrumento del reconocimiento de las conciencias; todo adquiere sentido; es necesario pasar por la lucha, por la conciencia desdichada, por el alma bella, por la moralidad kantiana y por la escisión de la conciencia culpable y de la conciencia que juzga (Hegel, 1939: 190-197).

No obstante, si bien la *Fenomenología del espíritu* reconoce e integra el mal, no lo hace en tanto mal, sino en tanto contradicción. Su especificidad se diluye en una función universal, de la cual Kierkegaard decía que es factotum del hegelianismo: la *negatividad*. La negatividad se refiere tanto a la inversión de lo singular en lo universal, como la oposición entre lo interior y lo exterior en la fuerza, la muerte, la lucha, la falta. Todas las negatividades se diluyen en *la* negatividad. Además, el capítulo de la *Fenomenología* intitulado "El mal y su perdón" (Hegel, 1939: 197-200) no deja lugar a dudas. La remisión ya es la reconciliación en el saber absoluto mediante el pasaje de un contrario al otro, de la singularidad a la universalidad, de la conciencia juzgada a la conciencia que juzga y recíprocamente. El "perdón" es la destrucción del "juicio" como categoría del mal, y no de la salvación. Por cierto, esto es propiamente paulino: la ley misma es juzgada. Pero al mismo tiempo se pierde el símbolo de la remisión de los pecados, puesto que el mal es menos "perdonado" que "superado", desaparece en esta reconciliación. Simultáneamente, el acento trágico se desplaza del mal moral al movimiento de exteriorización, de extrañamiento (*Entfremdung, Entäusserung*) del Espíritu mismo. Puesto que la historia humana es una revelación de Dios, el infinito asume el mal de la finitud; J. Hyppolite escribe: "Toda esta larga historia de errores que el desarrollo humano presenta, y que la fenomenología vuelve a trazar, es una caída, pero es preciso saber que esta caída forma parte del absoluto mismo, que es un momento de la verdad

total" (1946: 509). El pantragicismo es la réplica de la disolución de la visión ética del mundo; culmina en el saber absoluto con la transposición de la remisión de los pecados en reconciliación filosófica. Nada queda de lo injustificable del mal, ni de la gratuidad de la reconciliación.

Entonces, si tanto la necesidad no dialéctica de Plotino y de Spinoza, como la necesidad dialéctica de Hegel conducen al fracaso, ¿no habrá que buscar la respuesta a nuestra búsqueda de inteligibilidad por el lado de una *historia con sentido* más que *en una lógica del ser*? Aquel movimiento cargado de sentido, que va de la caída a la redención, ¿no pertenece acaso de manera exclusiva a una "lógica" que puede ser dialéctica o no-dialéctica? ¿Es posible, entonces, concebir una historia con sentido, en la cual se registre y englobe la contingencia del mal y la iniciativa de la conversión? ¿Es posible concebir un *devenir del ser* en el cual lo trágico del mal –de ese mal que está desde siempre ahí– se reconozca y supere a la vez?

No estoy en condiciones de responder a esta pregunta. Percibo solamente una dirección posible para la meditación. Para concluir, diré lo que percibo. Tres fórmulas se presentan a mi espíritu, que expresan tres vínculos entre la experiencia del mal y la experiencia de una reconciliación. En primer lugar, la reconciliación se espera *a pesar* del mal. Este "a pesar de" constituye una verdadera categoría de la esperanza, la categoría de la desmentida. No hay pruebas de ello, sólo signos. El medio, el lugar de implantación de esta categoría es una historia, no una lógica; una escatología, no un sistema. Luego, este "a pesar de" es un "gracias a"; con el mal, el Principio de las cosas hace bien. La desmentida final es, al mismo tiempo, pedagogía oculta: *etiam peccata,* dice san Agustín en el epígrafe del *Soulier de satin*; "lo peor no siempre es seguro", replica Claudel en forma de litote; pero no hay saber absoluto del "a pesar de" ni del "gracias a". Tercera categoría de esta historia con sentido: "mucho más" (πολλῷ μᾶλλον); y esta ley de la sobreabundancia engloba a su vez el "gracias a" y el "a pesar de". Ése es el milagro del *Logos*; de él procede el movimiento retrógrado de lo verdadero; de la maravilla nace la necesidad que sitúa retroactivamente el mal en la luz del ser. Aquello que, en la antigua teodicea, sólo era expediente del falso saber, se convierte en la inteligencia de la esperanza; la necesidad que buscamos es el símbolo racional más elevado que pueda engendrar esta inteligencia de la esperanza.

Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II

El punto de partida de esta segunda exposición me fue propuesto por mi anterior investigación referida a los símbolos del mal, tal como fueron elaborados en la literatura penitencial, en los mitos y en la sabiduría del Medio Oriente antiguo, Israel y Grecia.

Recordemos que esta investigación, voluntariamente restringida a un problema específico –el problema del mal– y a un área particular de culturas –aquellas que están en la raíz de mi memoria judía y griega–, engloba un problema mucho más general: ¿cuál es la función de la interpretación de los símbolos en la economía de la reflexión filosófica? Denomino este problema, considerado en su más vasta generalidad, el problema hermenéutico, si por hermenéutica entendemos la ciencia de la interpretación.

Retomemos con más precisión el problema metodológico, partiendo de las figuras propias de la simbólica del mal y mostrando de qué manera el ejemplo puede generalizarse a todo tipo de símbolo religioso.

Al considerar el problema de los símbolos del mal en el nivel semántico, es decir, en el nivel de la interpretación de expresiones lingüísticas tales como impureza, pecado o culpabilidad, observamos que nuestra primera sorpresa es descubrir que las expresiones simbólicas son el único acceso posible a la experiencia del mal, que se lo padezca o que se lo cometa, ya se trate del mal moral o del sufrimiento: es decir, expresiones simbólicas que parten de algún significado literal (tal como mancha, desviación y errancia en el espacio, peso o carga, esclavitud, caída) y que apuntan algún otro significado que podemos llamar existencial, a saber, precisamente el ser mancillado, pecador, culpable. Estas palabras, que para nuestras lenguas modernas tienen una apariencia abstracta, tienen una estructura simbólica en las lenguas y culturas en las que se elaboró por primera vez la confesión o, mejor dicho, el reconocimiento del mal. En ellas, el significado existencial se da indirectamente, de manera analógica, mediante el significado primario, literal. Ésa es la razón por la cual experimentar el mal también es expresarlo en un lenguaje. Pero expresar el mal, ya es interpretar sus símbolos.

Ahora bien, el nivel semántico no debe ser separado del nivel mitológico de los símbolos (pero tampoco del nivel dogmático de los símbolos racionalizados, de los cuales nada diré aquí). Como puede verse en los mitos babilónico, trágico, órfico y en el relato bíblico de la caída, nuevos aspectos de nuestra experiencia del mal se ponen de manifiesto y son, por así decir, revelados por estos mitos que sitúan nuestra experiencia bajo la luz de personajes ejemplares –Prometeo, Antropos, Adán–. Más aún, gracias a la estructura de una historia que aconteció "en aquellos tiempos", *in illo tempore*, nuestra experiencia recibe una orientación temporal, que va de un comienzo a un final, de la memoria a la esperanza. Por último, estos mitos cuentan, a la manera de un acontecimiento transhistórico, la ruptura irracional y el salto absurdo que permite ligar la confesión de nuestra experiencia pecadora con la afirmación de nuestro ser creado inocente. En ese nivel, los símbolos no sólo tienen un valor expresivo, como en el nivel semántico, sino también un valor exploratorio, pues confieren una universalidad, una temporalidad y un alcance ontológico a ciertas expresiones del mal, tales como impureza, pecado, culpabilidad.

De ahí, el problema: ¿existe un vínculo necesario entre la interpretación de los símbolos y la reflexión? La pregunta alcanza su punto culminante cuando consideramos que el problema de los símbolos del mal es un caso particular del problema del simbolismo religioso; se puede postular que el simbolismo del mal es siempre el reverso de un simbolismo de la salvación, o que un simbolismo de la salvación es la contrapartida de un simbolismo del mal. A lo impuro corresponde lo puro; al pecado, el perdón; a la culpabilidad y a la esclavitud, la liberación. Del mismo modo, debemos decir que a las imágenes del comienzo corresponden las imágenes del final: el rey entronizado por Marduk, Apolo y su purificación, el nuevo Antropos, el Mesías, el Justo sufriente, el Hijo del Hombre; el Señor (*Kurios)*, el *Logos*, etcétera. El filósofo, en tanto tal, no tiene qué decir acerca de la declaración del Evangelio, según la cual estas figuras "se realizan" en el acontecimiento cristiano; pero puede y debe reflexionar sobre el significado de estos símbolos en la medida en que representan el Fin del Mal. Alcanzamos así el nivel general de nuestra cuestión: la hermenéutica del mal aparece como un área particular en el seno de una interpretación general del simbolismo religioso. Por el momento consideraremos el simbolismo del mal únicamente como el reverso de un simbolismo religioso. Finalmente, veremos que la hermenéutica del mal no es un área indiferente, sino la más significante, quizás el lugar de nacimiento del problema hermenéutico.

Ahora bien, ¿por qué hay un problema para el filósofo? Porque el recurso al símbolo tiene algo de sorprendente y escandaloso.

1. El símbolo permanece opaco, no transparente, puesto que se da por medio de una analogía, sobre la base de un significado literal, que a la vez le confiere raíces concretas y un peso material, una opacidad.
2. El símbolo está preso de la diversidad de lenguas y culturas, y, en ese aspecto, sigue siendo contingente: ¿por qué *esos* símbolos y no otros?
3. La interpretación a través de la cual los símbolos dan qué pensar es una interpretación problemática. No hay mito sin exégesis; no hay exégesis sin discusión. El desciframiento de los enigmas no es una ciencia, ni en el sentido platónico, ni en el sentido hegeliano, ni en el sentido moderno de la palabra éstas. Opacidad, contingencia cultural, dependencia respecto de un desciframiento problemático: son las tres deficiencias del símbolo, frente al ideal de claridad, de necesidad y de cientificidad de la reflexión.

Más aún, no hay hermenéutica general, es decir, teoría general de la interpretación, canon general para la exégesis: sólo hay teorías hermenéuticas separadas y opuestas. Por consiguiente, nuestro problema inicial no cesa de complicarse: no sólo es simple, sino doble. No solamente: ¿por qué la reflexión requiere una interpretación?, sino: ¿por qué requiere estas interpretaciones opuestas?

La primera parte de esta exposición estará dedicada a la oposición más extrema del campo de la hermenéutica: la oposición entre la fenomenología de la religión y la interpretación psicoanalítica de la religión. En lo que sigue, nuestra tarea consistirá en mostrar la necesidad de esta oposición dentro de una filosofía de la reflexión.

El conflicto entre interpretaciones

Propongo subrayar tres temas que, en mi opinión, representan los presupuestos principales de la fenomenología de la religión. Opondré a estos tres aspectos las tres hipótesis de trabajo del psicoanálisis, referidas al fenómeno religioso.

Primer aspecto: la fenomenología de la religión no quiere explicar, sino describir. Explicar quiere decir referir el fenómeno religioso a sus causas, a su origen o a su función, ya sea psicológica, sociológica o de cualquier otro orden. Describir es referir el fenómeno religioso a su objeto, tal como se lo enfoca y tal como se da en el culto y en la fe, en el rito y en el mito. ¿Qué implica esta primera decisión en lo que concierne al problema de los símbolos? Podríamos decir que el tema de la fenomenología de la religión es el "algo" apuntado en la acción ritual, en la palabra mítica, en el sentimiento místico. La tarea consiste en desimplicar este "objeto" de las intenciones múltiples de la conducta, del

discurso y de la emoción. Llamemos "Sagrado" a este objeto apuntado, sin prejuzgar su naturaleza. En ese sentido general y con vistas a subrayar su preocupación por el Objeto intencional, diremos que toda fenomenología de la religión es una fenomenología de lo "Sagrado".

A este primer aspecto le opondremos luego el aspecto correspondiente en la hermenéutica freudiana, la definición del fenómeno religioso por su función económica y no por su objeto intencional.

Segundo aspecto: según la fenomenología de la religión, existe una "verdad" de los símbolos; una verdad en el sentido que Husserl le da a esta palabra en sus *Investigaciones lógicas* y que significa el cumplimiento *–Erfüllung–* de la intención significante.

¿Qué significa esto para los símbolos de lo Sagrado? Así como opusimos la comprensión por el objeto a la explicación por la causa, del mismo modo, para indicar el carácter de plenitud de los símbolos, vamos a recurrir a la oposición entre símbolo y signo. La primera característica de la función del signo –o función semiótica– es lo arbitrario de la convención que une significante y significado; por el contrario, el símbolo se caracteriza por no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío, queda siempre un rudimento de relación natural entre el significante y el significado, como en la analogía que indicamos entre la impureza existencial y la mancha física. Del mismo modo y para tomar un ejemplo de la obra de Mircea Eliade, la fuerza del simbolismo cósmico reside en el vínculo no arbitrario establecido entre el cielo visible y el orden invisible que manifiesta. *Habla* del sabio y del justo, de lo inmenso y de lo ordenado, en virtud del poder analógico de su significado primario. Tal es la plenitud del símbolo opuesta al vacío de los signos.

Más adelante, a este segundo aspecto le opondremos el aspecto contrario de la interpretación psicoanalítica, denominado por Freud la "ilusión", según el famoso título: *El porvenir de una ilusión.*

Esto conduce a una tercera característica de la hermenéutica, que concierne al alcance ontológico de los símbolos de lo Sagrado. La preocupación por el objeto, en nuestro primer punto, la preocupación por la plenitud de los símbolos, en nuestro segundo punto, constituyen ya una alusión a la comprensión ontológica, cuyo punto culminante se alcanza en la filosofía del lenguaje presentada por Heidegger, según la cual los símbolos son como una palabra del ser. Por último, esta filosofía del lenguaje está implícita en la fenomenología de la religión; proclama que el lenguaje es menos hablado por los hombres que hablado a los hombres, que los hombres nacieron en el seno del lenguaje, en medio de la luz del Logos "que ilumina a todo hombre que viene al mundo". En este sentido, la filosofía implícita de la fenomenología de la religión es una

renovación de la teoría de la reminiscencia. La moderna preocupación por el símbolo implica un nuevo contacto con lo Sagrado, más allá del olvido del ser, cuyo testigo es, hoy en día, la manipulación de los signos vacíos, de los lenguajes formalizados.

A este tercer y último aspecto opondremos la tesis freudiana del "retorno de lo reprimido".

Demos ahora el salto por sobre el abismo aparentemente infranqueable que divide el campo de la hermenéutica en dos concepciones, la concepción psicoanalítica y la concepción fenomenológica de los símbolos. No intentaré disimular ni alivianar el conflicto. Así como llevé al extremo la filosofía implícita del primer sistema de interpretación, del mismo modo quiero confrontarme a lo que más se opone a esta ontología de los Sagrado; revocando las interpretaciones más tranquilizadoras y conciliadoras de la religión que proponen ciertas escuelas de psicoanálisis, elijo hacerle frente a la interpretación más abrupta y más radical, la del mismo Freud. Después de todo, él es el maestro; con él debemos "explicarnos".

En primer lugar, opondremos la interpretación funcional de la religión, en el psicoanálisis, a la interpretación objetiva de la religión, en la fenomenología; luego, opondremos la idea de "ilusión" a la de "verdad", en el sentido de plenitud de los símbolos; y, por último, el tema del "retorno de lo reprimido" a la "reminiscencia de lo Sagrado".

¿Qué entendemos por enfoque *funcional,* opuesto a un enfoque objetal? La interpretación de la religión tiene su lugar en el marco general de una teoría de la cultura. Ahora bien, cuando Freud toma la iniciativa de interpretar la civilización como un todo, no transgrede los límites del psicoanálisis; por el contrario, pone de manifiesto su intención última, la de ser una hermenéutica general de la cultura, no sólo una rama de la psiquiatría. Por esa razón, el psicoanálisis abarca la misma esfera que las demás hermenéuticas; no podemos esperar distinguirlas en función de su ámbito; cada una engloba la totalidad del hombre y pretende interpretar y entender la totalidad del hombre. Si la interpretación psicoanalítica tiene un límite, no debe ser buscado en su objeto, sino en su punto de vista. El punto de vista psicoanalítico es el de una "economía" de las pulsiones, es decir, un balance de las renuncias y satisfacciones, sea lo que fueren estas últimas: reales, pospuestas, sustituidas o ficticias.

Debemos partir, entonces, del más vasto de los fenómenos, el de "civilización", para luego inscribir en él el fenómeno religioso a título de ilusión. Cuando, en el comienzo de *El porvenir de una ilusión,* Freud se propone captar el fenómeno de la civilización en su conjunto, lo aborda con tres preguntas. ¿Has-

ta qué punto es posible disminuir la carga de sacrificios instintivos impuestos a los hombres? ¿Cómo reconciliar a los hombres con aquellas renuncias que son ineluctables? ¿Cómo ofrecer compensaciones satisfactorias a cambio de esos sacrificios? Es necesario entender que éstas no son preguntas formuladas por nosotros o planteadas por Freud a propósito de la civilización, sino que son constitutivas de la civilización misma, en su intención y en su pretensión. Así, la civilización es inmediatamente captada en el marco de un punto de vista económico. La religión tiene que ver con estas tres preguntas. En primer lugar, podemos decir que disminuye la carga neurótica del individuo al descargarlo de su culpabilidad individual por medio de la idea de sacrificio sustituido (más adelante veremos que la neurosis colectiva es el costo de que el individuo se ponga a resguardo de una neurosis individual); por otra parte, la religión funciona como consuelo, es decir, como reconciliación con los sacrificios; por último, proporciona un conjunto de dichas que se pueden considerar como placeres sublimados de la esfera pulsional, del Eros fundamental.

En este punto, es necesario oponer la teoría psicoanalítica de la *ilusión* a la teoría fenomenológica de la "verdad", es decir, del cumplimiento o de la plenitud. Esta noción de ilusión tiene en Freud un sentido funcional, metapsicológico, y, como tal, debe ser tomada en serio. No la descartamos diciendo que la afirmación según la cual la religión es una ilusión es una afirmación no analítica, preanalítica, y que refleja únicamente los prejuicios de un cientificismo moderno, heredero de la "incredulidad" de Epicuro y del racionalismo del siglo XVIII. Aquí, lo importante es lo nuevo, a saber, una interpretación "económica" de la "ilusión". El problema no es el de la verdad en el sentido fenomenológico, sino el de la función de las representaciones religiosas en el balance de las renuncias y de las satisfacciones compensatorias, mediante las cuales el hombre intenta soportar la vida. La clave de la "ilusión" es la dureza de la vida: la vida es difícil de soportar para un ser que no sólo comprende y sufre, sino que además posee un narcisismo innato que lo vuelve ávido de consolación. Ahora bien, como hemos visto, la civilización no tiene sólo la tarea de reducir los instintos, sino también la de defender al hombre de la aplastante superioridad de la naturaleza. La "ilusión" es uno de los medios que la civilización emplea cuando la lucha contra la naturaleza fracasa; entonces inventa dioses para exorcizar el miedo, para reconciliar al hombre con la crueldad del destino y para compensar el "malestar" que el instinto de muerte vuelve incurable.

Alcanzamos ahora el punto de máxima discordancia entre el psicoanálisis y la fenomenología. Proyectamos sobre esta última la luz de una comprensión ontológica, según la cual toda comprensión implica finalmente precomprensión del ser; la interpretación del simbolismo de lo Sagrado pudo presentarse, así,

como una renovación de la antigua reminiscencia. Ahora bien, también hay reminiscencia en el psicoanálisis, pero se produce según la línea de una génesis de la "ilusión" religiosa que parte de los símbolos y fantasías en los cuales se expresan los conflictos iniciales de los hombres primitivos y del niño. Desde un punto de vista metodológico, este momento de nuestro análisis es importante, pues en él la explicación genética se incorpora a la explicación tópica y económica. En efecto, si las representaciones religiosas no contienen verdad y simplemente constituyen ilusiones, sólo pueden comprenderse por su origen: *Tótem y tabú* y *Moisés y la religión monoteísta* reconstruyen los recuerdos históricos que constituyen "la verdad en la religión", tal como señala un subtítulo del *Moisés*, es decir, las representaciones originarias que están en la raíz de la distorsión ideativa. No referiré la conocida exposición de esta génesis: asesinato del padre, institución de la ley del incesto y de la exogamia por parte de la comunidad de los hermanos, restauración de la imagen del padre bajo la forma sustituta del animal totémico, repetición ritual del asesinato del padre en el banquete totémico, resurgimiento de la figura del padre en las figuras de los dioses, etcétera. Me contentaré con subrayar un rasgo fundamental de esta explicación genética: la religión, tal como la conocemos en la actualidad, es un resurgimiento, bajo la forma de la fantasía, de las imágenes olvidadas del pasado de la humanidad y del pasado del individuo. Este retorno de lo olvidado, bajo la forma de la fantasía religiosa, puede ser comparado con el retorno de lo reprimido en la neurosis obsesiva. Esta comparación entre la reviviscencia del símbolo religioso y el retorno de lo reprimido nos ofrece la ocasión para echar una última mirada a la fractura en el campo de la hermenéutica. Reminiscencia de lo Sagrado, en el sentido de una ontología del símbolo, y retorno de lo reprimido, en el sentido de una etiología de las fantasías *[fantasmes]*, constituyen en este campo dos polos de tensión.

Polaridad de la hermenéutica

Ahora mi problema es el siguiente: en tanto estas dos hermenéuticas se oponen, ¿cómo pueden ser posibles al mismo tiempo? Mi hipótesis es que cada una es legítima en su rango. Ahora bien, no podemos conformarnos con la simple yuxtaposición de estos dos estilos de interpretación. Debemos articularlos y mostrar sus funciones complementarias. Buscaremos una respuesta provisoria para nuestro problema en la relación entre conciencia e inconsciencia. Se podría objetar que esta manera de acercarse al problema está demasiado subordinada a uno de los dos sistemas de interpretación, el del psicoanálisis; lo concedo. No obstante, considero que después de Freud, ya no podemos hablar de la

conciencia como lo hacíamos antes de él y, si un nuevo concepto de conciencia ha de ser hallado, quizás podamos al mismo tiempo descubrir una nueva conexión entre esta conciencia y aquello que denominamos manifestación o, incluso, reminiscencia de lo Sagrado. La conciencia no es la primera realidad que podemos conocer, sino la última. Debemos llegar a ella, y no partir de ella. Y, como la conciencia es el lugar en el cual las dos interpretaciones del símbolo coinciden, un enfoque doble de la noción de conciencia debe constituir un buen camino para acceder también a la polaridad de los símbolos.

El motor que anima el intento analítico de desmitización es la voluntad de recusar el privilegio de la conciencia.[1] Sobre la base de esta recusación de lo que se podría denominar "la ilusión de la conciencia", podemos comprender la decisión metodológica de pasar de una descripción de la conciencia a una topografía del aparato psíquico. El filósofo debe admitir que el recurso a estos modelos naturalistas obtiene su verdadero significado de esta táctica de desalojo y desposesión dirigida contra la ilusión de la conciencia, cuya raíz está en el narcisismo.

Pero, al mismo tiempo, estamos preparados para comprender que el origen de la significación puede ser desplazado o descentrado de otra manera. El punto de vista topográfico y económico no suprimió toda interrogación, más bien la renovó. La expresión misma "inconsciente" nos recuerda su conexión con la conciencia: ésta no es abolida ni teórica ni prácticamente.

De esta manera una interpretación que abandona desde un principio el punto de vista de la conciencia, no sólo elimina la conciencia, sino que renueva radicalmente su sentido. Lo que se niega no es la conciencia, sino su pretensión de conocerse a sí misma desde el comienzo, su narcisismo. Debemos, pues, alcanzar el punto de desamparo en el que ya no sabemos lo que significa la conciencia, a fin de recuperar la conciencia como ese modo de existencia que tiene al inconsciente como su otro. Este desplazamiento del análisis es decisivo, pues esta relación dialéctica entre inconsciente y consciente es la que rige la articulación de las dos hermenéuticas.

Consideremos ahora este nuevo enfoque de la conciencia. Todo lo que se puede decir sobre la conciencia después de Freud parece estar incluido en la fórmula: "La conciencia no es inmediata, sino mediata; no es fuente, sino tarea, la tarea de llegar a ser más conciente". Comprendemos esta fórmula cuando oponemos la función de la conciencia a la tendencia a la repetición y a la regresión implicada en la interpretación freudiana de la ilusión. Las últimas obras de

[1] Comento en otra parte el famoso texto de Freud que sitúa al psicoanálisis en la prolongación de la doble revolución copernicana y darwiniana. Cf. "El psicoanálisis y la cultura contemporánea", en este volumen.

Freud, en particular, acentúan el tema del retorno de lo reprimido y la restauración sin fin del asesinato arcaico del padre: la interpretación de la religión constituye cada vez más una ocasión para subrayar la tendencia regresiva en la historia de la humanidad.

A mi parecer, de aquí en más, el problema de la conciencia se liga a esta pregunta: ¿Cómo sale un hombre de su infancia, cómo llega a ser adulto? A primera vista, esta pregunta parece puramente psicológica, puesto que es el tema de toda psicología genética, de toda teoría de la personalidad. Pero, de hecho, cobra sentido cuando investigamos qué figuras, qué imágenes, qué símbolos guían este crecimiento, esta maduración del individuo. Pienso que esta manera indirecta es más contundente que una psicología directa del crecimiento; el crecimiento mismo aparece como el punto de convergencia de dos sistemas de interpretación.

En este punto se requiere otro tipo de hermenéutica, que descentre el foco del sentido de una manera diferente de la del psicoanálisis. La clave de la comprensión no reside en la conciencia. Debemos descubrir nuevas figuras, nuevos símbolos, irreductibles a todos los que arraigan en el suelo libidinal: esas figuras, esos símbolos empujan la conciencia hacia adelante, fuera de su infancia. Después de Freud, la única filosofía de la conciencia posible estaría emparentada con la fenomenología del espíritu hegeliana. En esta fenomenología, la conciencia inmediata no se conoce a sí misma. Para retomar nuestra expresión anterior, diré que el hombre se hace adulto, se vuelve "consciente", en la medida en que llega a ser capaz de estas nuevas figuras cuya sucesión constituye el "espíritu" en el sentido hegeliano de la palabra. Una exégesis de la conciencia consistiría en un inventario y en una constitución gradual de las esferas de sentido que la conciencia debe hallar y apropiarse a fin de reflejarse como un sí-mismo, como un yo humano, adulto, ético. Este proceso ya no es en absoluto una introspección, una conciencia inmediata; no es en absoluto una figura del narcisismo, pues el foco del Símismo no es el *ego* psicológico, sino el espíritu, es decir, la dialéctica de las figuras en sí mismas. La "conciencia" es solamente la interiorización de ese movimiento que debe descubrirse en la estructura objetiva de las instituciones, los monumentos, las obras de arte y la cultura.

Detengámonos un momento para considerar los resultados de este análisis. Hemos alcanzado la conclusión provisoria de que la significación de la conciencia no se da jamás en una psicología de la conciencia, sino por el desvío de diversas metapsicologías que desplazan el centro de referencia, ya hacia el inconsciente de la metapsicología freudiana, ya hacia el espíritu de la metapsicología hegeliana.

Las dos clases de hermenéuticas que hemos descrito en la primera parte descansan en esta polaridad de las "metapsicologías". La oposición entre *inconsciente* y *espíritu* se expresa en la dualidad misma de las interpretaciones. Las dos ciencias de la interpretación representan dos movimientos contrarios: un movimiento analítico y regresivo hacia el inconsciente, un movimiento sintético y progresivo hacia el espíritu. Por un lado, en la fenomenología hegeliana, cada figura recibe su significación de la que le sigue: el estoicismo es la verdad del mutuo reconocimiento del amo y el esclavo, pero ese escepticismo es la verdad de la posición estoica que anula todas las diferencias entre amo y esclavo, y así sucesivamente: la verdad de un momento reside en el momento siguiente; la inteligibilidad procede siempre desde el final hacia el comienzo. Ésta es la razón por la cual podemos decir que la conciencia es una tarea: sólo se asegura al final. Por otro lado, el inconsciente significa que la comprensión procede de las figuras anteriores; el hombre es el único ser que permanece durante tanto tiempo cautivo de su infancia; es ese ser cuya infancia tira hacia atrás; así, el inconsciente es el principio de todas las regresiones y de todos los estancamientos. Por consiguiente, diremos, en términos muy generales, que el espíritu es el orden de lo último; el inconsciente, el orden de lo primordial. Por ese motivo, el mismo juego de símbolos puede soportar dos clases de interpretaciones: la primera está dirigida hacia el resurgimiento de figuras que siempre están "deatrás"; la segunda, hacia la emergencia de figuras que están siempre "delante". Y son los mismos símbolos los que cargan con estas dos dimensiones y los que se ofrecen a estas dos interpretaciones opuestas.

Reflexión e interpretación

Llegó el momento de plantear la pregunta de principio que dejamos en suspenso. Si, tal como señalamos al comienzo, la filosofía es reflexión: ¿por qué la reflexión debe recurrir a un lenguaje simbólico? ¿Por qué la reflexión debe convertirse en interpretación? Debemos, por lo tanto, volver atrás y elaborar el concepto de reflexión que hasta ahora no ha sido más que un simple supuesto.

Cuando decimos que la filosofía es reflexión, queremos decir reflexión sobre *sí misma.* Pero ¿qué significa el sí-mismo? Admito aquí que el planteo del sí-mismo es la primera verdad para el filósofo, al menos para esa vasta tradición de la filosofía moderna que parte de Descartes, se desarrolla con Kant, Fichte y la corriente reflexiva de la filosofía continental. Para esta tradición, que vamos a considerar como un todo antes de oponer sus principales representantes, el planteo del sí-mismo es una verdad que se plantea a sí misma; no puede ser

verificada ni deducida; es a la vez el planteo de un ser y de un acto; el planteo de una existencia y de una operación de pensamiento: yo soy, yo pienso; existir, para mí, es pensar; existo en tanto pienso. Dado que esta verdad no puede verificarse como un hecho, ni deducirse como una conclusión, debe plantearse en la reflexión; su autoplanteo es reflexión. Esta primera verdad, Fichte la denominaba juicio tético. Tal es nuestro punto de partida filosófico.

No obstante, esta primera referencia al planteo del sí-mismo, como existente y pensante, no alcanza para caracterizar la reflexión. En particular, no comprendemos aún por qué requiere un trabajo de desciframiento, una exégesis y una ciencia de la exégesis o hermenéutica, y, menos aún, por qué ese desciframiento debe ser, o bien un psicoanálisis, o bien una fenomenología de lo Sagrado. Este punto no podrá ser entendido mientras la reflexión aparezca como un retorno a la supuesta evidencia de la conciencia inmediata. Debemos introducir un segundo rasgo de la reflexión que se enuncia así: *reflexión no es intuición.* O bien, expresado en términos positivos: la reflexión es el esfuerzo para volver a captar al *ego* del *ego Cogito* en el espejo de sus objetos, de sus obras y, finalmente, de sus actos. Ahora bien, ¿por qué el planteo del *ego* debe volver a ser captado a través de sus actos? Precisamente, porque no se da en una evidencia psicológica, ni en una intuición intelectual, ni en una visión mística. Una filosofía reflexiva es lo contrario de una filosofía de lo inmediato. La primera verdad *–yo soy, yo pienso–* permanece tan abstracta y vacía como irrefutable. Debe ser "mediatizada" por las representaciones, las acciones, las obras, las instituciones, los monumentos que la objetivan. En esos objetos, en el sentido más amplio de la palabra, el *ego* debe perderse y encontrarse. Podemos decir que una filosofía de la reflexión no es una filosofía de la conciencia, si por conciencia entendemos la conciencia inmediata de sí mismo. Hemos afirmado antes que la conciencia es una tarea, pero es tarea porque no está dada. Por cierto, tengo una apercepción de mí mismo y de mis actos, y esta apercepción es una especie de evidencia. Descartes no puede ser desalojado de esta proposición irrefutable: no puedo dudar de mí mismo sin apercibir que dudo. Pero ¿qué significa esta apercepción? Una certeza, por cierto, pero una certeza privada de verdad. Esta captación inmediata es solamente un sentimiento y no una idea, tal como lo entendió acertadamente Malebranche, oponiéndose a Descartes. Si la idea es luz y visión, no hay ni visión del *ego*, ni luz de la apercepción; sólo siento que existo y que pienso; siento que estoy despierto: ésa es la apercepción. En lenguaje kantiano, una apercepc ión del *ego* puede acompañar todas mis representaciones, pero esa apercepción no es conocimiento de sí mismo, no puede ser transformada en una intuición referida a un alma sustancial. Finalmente, la reflexión se disocia de todo conocimiento de sí-mismo por la decisiva crítica que Kant dirige a toda "psicología racional".

Esta segunda tesis: la reflexión no es intuición, nos permite entrever el lugar de la *interpretación* en el conocimiento de sí; este lugar está designado por la diferencia misma entre *reflexión e intuición.*

Un nuevo paso nos acercará a nuestro objetivo: después de haber opuesto reflexión e intuición, con Kant contra Descartes, quisiera distinguir la tarea de la reflexión de una simple crítica del conocimiento. Este nuevo paso nos aleja de Kant y nos acerca a Fichte. La limitación fundamental de una filosofía crítica reside en su preocupación exclusiva por la epistemología. La reflexión se reduce a una sola dimensión: las únicas operaciones canónicas del pensamiento son aquellas que fundan la "objetividad" de nuestras representaciones. Esta prioridad que se otorga a la epistemología explica por qué en Kant, a pesar de las apariencias, la filosofía práctica está subordinada a la filosofía teórica: de hecho, la segùnda Crítica de Kant toma prestadas todas sus estructuras de la primera. Una sola pregunta rige la filosofía crítica: ¿Qué es *a priori* y qué es empírico en el conocimiento? Esta distinción es la clave de la teoría de la objetividad; se encuentra pura y simplemente transpuesta en la segunda Crítica. La objetividad de las máximas de la voluntad reposa en la distinción entre la validez del deber, que está *a priori*, y el contenido de los deseos empíricos.

Contra esta reducción de la reflexión a una simple crítica, afirmo, con Fichte y su sucesor francés Jean Nabert, que la reflexión es menos una justificación de la ciencia y del deber que una reapropiación de nuestro esfuerzo para existir; la epistemología constituye sólo una parte de una tarea más vasta: debemos recuperar el acto de existir, el planteo del sí-mismo en todo el espesor de sus obras. Ahora bien, ¿por qué debemos caracterizar esta recuperación como una apropiación e, incluso, como una reapropiación? Debo recuperar algo que primero estuvo perdido; convierto en "propio", "mi propio", lo que ha dejado de ser mío. Hago "mío" aquello de lo cual estoy separado por el espacio o el tiempo, por la distracción o la "diversión", o en virtud de algún olvido culpable; la apropiación significa que la situación inicial de la cual procede la reflexión es el "olvido"; estoy perdido, "extraviado", en medio de los objetos, y separado del centro de mi existencia, como estoy separado de los demás y soy enemigo de todos. Sea cual fuere el secreto de esta *diáspora*, de esta separación, significa que, ante todo, no poseo lo que yo soy. La verdad que Fichte llamaba "juicio tético" se plantea ella misma en el desierto de una ausencia de mí mismo. Es por eso que la reflexión es una tarea –una *Aufgabe*–, la tarea de igualar mi experiencia concreta al planteo: *yo soy*. Tal es la elaboración última de nuestra proposición inicial: la reflexión no es intuición; ahora decimos: el planteo de sí mismo no es un dato, es una *tarea*; no es *gegeben,* sino *aufgegeben.*

Podemos preguntarnos si no hemos puesto un acento demasiado enérgico en el aspecto práctico y ético de la reflexión. ¿No es acaso una nueva limitación,

semejante a la de la corriente epistemológica de la filosofía kantiana? Más aún, ¿no estamos más lejos que nunca de nuestro problema de la interpretación? No lo creo. El acento ético puesto sobre la reflexión no constituye una limitación, si tomamos la noción de ética en un sentido amplio, el que le da Spinoza cuando llama "ético" al proceso completo de la filosofía.

La filosofía es ética a condición de que conduzca de la alienación a la libertad y a la beatitud, en Spinoza esta conversión es alcanzada cuando el conocimiento de sí-mismo se iguala al conocimiento de la Sustancia única; pero este proceso especulativo tiene un significado ético, en la medida en que el individuo alienado es transformado por el conocimiento del todo. La filosofía es ética; pero la ética no es exclusivamente moral. Si seguimos este uso spinoziano de la palabra ética, debemos decir que la reflexión es ética desde antes de convertirse en una crítica de la moralidad. Su objetivo es captar al *ego* en su esfuerzo por existir, en su deseo de ser. Aquí es donde una filosofía reflexiva encuentra, y quizás rescata, tanto la idea platónica de que la fuente del conocimiento es en sí misma *Eros*, deseo, amor, como la idea spinoziana de que es *conatus*, esfuerzo. Este esfuerzo es un deseo, dado que nunca se satisface, pero ese deseo es un esfuerzo, puesto que es el planteo afirmativo de un ser singular y no simplemente una falta de ser. Esfuerzo y deseo son las dos caras de este planteo del sí-mismo en la primera verdad: "yo soy".

Estamos ahora en condiciones de completar nuestra proposición negativa –la reflexión no es la intuición– mediante una proposición positiva; *la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que dan testimonio de ese esfuerzo y de ese deseo;* por eso, la reflexión es más que una simple crítica del juicio moral; previamente a toda crítica del juicio, reflexiona sobre ese acto de existir que desplegamos en el esfuerzo y el deseo.

Este tercer paso nos conduce al umbral de nuestro problema de la interpretación. Sospechamos ahora que el planteo del esfuerzo o del deseo no sólo está privado de toda intuición, sino que además se afirma en obras cuya significación sigue siendo dudosa y revocable. Aquí es donde la reflexión pide una interpretación y busca transformarse en hermenéutica. Tal es la raíz última de nuestro problema: reside en esta conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras, la reflexión debe llegar a ser interpretación, pues sólo puede captar el acto de existir en signos dispersos en el mundo. Por esa razón, una filosofía reflexiva debe incluir los resultados de los métodos y de los presupuestos de todas las ciencias que intentan descifrar e interpretar los signos del hombre.

Justificación del conflicto de la hermenéutica

Subsiste una inmensa dificultad; comprendemos que la reflexión debe buscar su camino entre los símbolos que constituyen un lenguaje opaco, que pertenecen a culturas singulares y contingentes, y que dependen de interpretaciones revocables; pero ¿por qué estos signos deben ser interpretados como símbolos *de* lo Sagrado o como síntomas *de* lo inconsciente? Más aún, ni el realismo del inconsciente, según el psicoanálisis, ni la trascendencia de lo Sagrado, según la fenomenología de la religión, parecen convenir a un método reflexivo. ¿La reflexión no es acaso un método de inmanencia? ¿No debería resistir tanto a la trascendencia de arriba como a la trascendencia de abajo? ¿Cómo puede incluir esta doble trascendencia?

Las dos interpretaciones que hemos intentado articular entre sí tienen en común al menos un rasgo: ambas humillan la conciencia y descentran el origen de la significación; éste es el descentramiento que una filosofía de la reflexión puede no sólo comprender, sino incluso requerir. El problema estaría resuelto si comprendiéramos *por qué la reflexión implica una arqueología y una escatología de la conciencia.*

Consideremos sucesivamente las dos caras de esta cuestión.

La reflexión requiere una interpretación reductora y destructora porque la conciencia es, ante todo, falsa conciencia, "pretensión de conocimiento de sí". Una conexión se manifiesta de inmediato entre la tarea de llegar a ser consciente y el tipo de desmistificación de la falsa conciencia que el psicoanálisis desarrolla. Ahora bien, el alcance de esta des-mistificación surge en su plena significación cuando reubicamos al mismo Freud entre los grandes maestros de la "sospecha", desde la Rochefoucauld hasta Nietzsche y Marx. La proximidad entre Freud y Nietzsche es quizás la más esclarecedora: para ambos, no es la conciencia lo que primero se da, sino la falsa conciencia, el prejuicio, la ilusión. Ésta es la razón por la cual la conciencia debe ser interpretada. Nietzsche fue el primero en vincular sospecha e interpretación. Tomó de la filología alemana el concepto de *Deutung*, exégesis o interpretación, y lo extendió a las dimensiones del conocimiento filosófico de la "voluntad de poder". No por casualidad el mismo concepto de *Deutung* reaparece con Freud en el título y en el contenido de su gran libro *Die Traumdeutung, La interpretación de los sueños.* En ambos casos, el problema consiste en oponer a la astucia de la voluntad de poder, o de la *libido*, la astucia de descifrador de enigmas y el gran arte de la sospecha. La "conciencia" de sí debe convertirse en "conocimiento" de sí, es decir, conocimiento indirecto, mediato y sospechoso de mí mismo. De tal manera, la reflexión está disociada de toda conciencia inmediata; ésta se ofrece para ser descifrada como

un puro síntoma y para ser interpretada por un testigo externo. Si la conciencia es, a título principal, falsa conciencia, la reflexión debe aceptar este descentramiento de la conciencia. Como dicen las Escrituras, perderse a fin de encontrarse.

Consideremos ahora la otra interpretación, la de la fenomenología de la religión. Ahora comprendemos por qué es necesario que sea una restauración de lo Sagrado. Hace un momento, caracterizamos el orden del espíritu por oposición al del inconsciente; dijimos que, según la profunda visión de Hegel, este orden es un movimiento progresivo y sintético de figuras según el cual la verdad de un momento reside en la verdad del momento siguiente; agregábamos que, por esa razón, la conciencia es una tarea y que no está asegurada antes del final, sea lo que fuere este fin. El espíritu es el orden de lo último; el inconsciente, el orden primordial. Así, la significación de la conciencia no radica en ella, sino en el espíritu, es decir, en la sucesión de figuras que llevan a la conciencia hacia adelante.

Aparece aquí, en esta meditación, una ambigüedad: hemos sentido que el despliegue de las figuras que llamamos el "espíritu" no alcanza el nivel de una fenomenología de la religión. Entre las figuras del espíritu y los símbolos de lo Sagrado, hay una ambigüedad grave. No lo niego en absoluto. Por mi parte, considero que la articulación entre la fenomenología de la religión, con sus símbolos de los Sagrado, y la fenomenología del espíritu, con sus figuras en culturas históricas, es el punto en el cual Hegel fracasa; como se sabe, para Hegel, este despliegue de figuras tiene un fin, y ese fin es el saber absoluto. ¿No podríamos decir que el fin no es el saber absoluto, es decir, el cumplimiento de todas las mediaciones en un todo, en una totalidad sin resto, sino que es solamente una *promesa*, una promesa a través de los símbolos de lo Sagrado? En mi opinión, lo Sagrado toma el lugar del saber absoluto, pero eso no implica que lo sustituya; su significación sigue siendo escatológica y jamás podría ser transformada en conocimiento y en gnosis. Quisiera mostrar que este rechazo no es arbitrario.

Una de las razones por las cuales pienso que un saber absoluto no es posible es precisamente el problema del mal, que fue nuestro punto de partida y que antes nos parecía ser una simple ocasión para plantear el problema de los símbolos y de la hermenéutica. Al término de este itinerario, descubrimos que los grandes símbolos referidos a la naturaleza, al origen, al fin del mal no son solamente símbolos entre otros, sino símbolos privilegiados. No alcanza con decir, como hicimos, a fin de ampliar el problema de los símbolos, que el mal es el reverso de la salvación, que todo simbolismo del mal es la contrapartida de un símbolo de la salvación. Éstos nos enseñan algo decisivo en cuanto al pasaje de una fenomenología del

espíritu a una fenomenología de lo Sagrado. Estos símbolos, de hecho, resisten a toda reducción a un conocimiento racional; el fracaso de todas las teodiceas, de todos los sistemas referidos al mal, da testimonio del fracaso del saber absoluto en sentido hegeliano. Todos los símbolos dan qué pensar, pero los símbolos del mal muestran de manera ejemplar que hay más en los mitos y en los símbolos que en toda nuestra filosofía, y que una interpretación filosófica de los símbolos nunca llegará a ser conocimiento absoluto. Los símbolos del mal en los que leemos el fracaso de nuestra existencia declaran, al mismo tiempo, el fracaso de todos los sistemas de pensamiento que se proponen agotar los símbolos en un *saber absoluto*. Ésta es una de las razones, y quizás la más contundente, por la cual no hay saber absoluto, sino *símbolos de lo Sagrado* más allá de las figuras del espíritu. Diré que, por medio de los signos, lo Sagrado llama a esas figuras. Los signos del llamado se dan igualmente en el seno de la historia; pero el llamado designa al otro, lo otro de toda historia. Quizás podríamos decir que estos símbolos son la profecía de la conciencia; manifiestan la dependencia del sí-mismo a una raíz absoluta de existencia y de significación, a un *eschaton*, a un final hacia el cual apuntan las figuras del espíritu.

Podemos concluir ahora: comprenderíamos plenamente el problema hermenéutico si pudiéramos captar la doble dependencia del sí-mismo con el inconsciente y con lo Sagrado, puesto que esta doble dependencia se manifiesta únicamente de manera simbólica. A fin de elucidar esta doble dependencia, la reflexión debe humillar a la conciencia e interpretarla a través de las significaciones simbólicas, que provienen de atrás y de adelante, de abajo y de arriba. En suma: la reflexión debe abarcar una arqueología y una escatología.

Reubicadas sobre ese fondo filosófico, las dos interpretaciones opuestas de la religión de las cuales partimos ya no se nos presentan como un accidente de la cultura moderna, sino como una oposición necesaria que la reflexión comprende. Como Bergson y otros lo han dicho, hay dos fuentes de la Moral y la Religión; por un lado, la religión es idolatría, falso culto, fabulación, ilusión: el temor es aquello que en el principio hizo a los dioses, dice el verso antiguo. Comprendemos en el sentido pleno de la palabra que la religión depende de una arqueología de la conciencia en la medida en que es la proyección de un destino arcaico, a la vez ancestral e infantil. Por ese motivo, interpretar la religión es ante todo desmitizarla. Como dijimos, Freud no habla de Dios, sino de los dioses de los hombres, y nunca terminamos de habérnoslas con esos dioses. No obstante, entiendo esa desmitización como el reverso de una restauración de los signos de lo Sagrado, que constituyen la profecía de la conciencia. Ahora bien, esta profecía de la conciencia subsiste como ambigüedad y equívoco. Nunca estamos seguros de que determinado símbolo de lo Sagrado no sea también un

"retorno de lo reprimido"; o mejor, es seguro que cada símbolo de lo Sagrado es también y al mismo tiempo retorno de lo reprimido, resurgencia de un símbolo infantil y arcaico. Los dos simbolismos están entremezclados: las significaciones más proféticas de lo Sagrado se insertan y operan siempre en cierta huella de mito arcaico. El orden progresivo de los símbolos no es exterior al orden regresivo de las fantasías *[fantasmes]*; al sumergirse en las mitologías arcaicas del inconsciente, nuevos signos de lo Sagrado se erigen. La escatología de la conciencia es siempre una repetición creadora de su arqueología.

¿No es Freud quien ha dicho: *Wo es war, soll ich werden,* donde ello estaba, yo debo advenir?

Desmitizar la acusación

Antes abordamos la cuestión del mal desde el punto de vista del *reconocimiento*, es decir, de la conciencia *juzgada;* quisiera abordarla ahora desde el punto de vista de la *acusación*, es decir, de la conciencia *que juzga.*

Este nuevo enfoque me permitirá retomar la cuestión de la culpabilidad donde la dejé al final de la *Simbólica del mal* e introducir los puntos nuevos que la más reciente lectura de Freud me hizo descubrir.

En efecto, considero que la cuestión de la acusación –o, más exactamente, de la instancia acusadora– es apta para hacer aparecer la doble función de la desmitización. Por un lado, desmitizar es reconocer el mito como mito, pero a fin de renunciar a él; en ese sentido, es necesario hablar de desmistificación; el resorte de esta renuncia es la conquista de un pensamiento y de una voluntad desalienados; lo positivo de esta destrucción es la manifestación del hombre como productor de su existencia humana; es una antropogénesis. Por otro lado, desmitizar es reconocer el mito como mito, pero a fin de liberar en él el fondo simbólico; es necesario entonces hablar de desmitologización; lo que desarticulamos aquí no es tanto el mito como la racionalización segunda que lo tiene cautivo, el seudo logos del mito. El resorte de este descubrimiento es la conquista del poder de revelación que el mito disimula bajo la máscara de la objetivación; lo positivo de esta destrucción es la instauración de la existencia humana a partir de un origen, del cual no dispone, pero que le es anunciado simbólicamente en una palabra fundadora.

Me propongo aplicar esta hipótesis de la *doble desmitización* a la instancia de la acusación.

Ahora bien, el filósofo no podría conformarse con yuxtaponer en un eclecticismo llano las dos modalidades de la desmitización; debe construir esa relación. Por lo tanto, debe determinar la problemática sobre cuya base será posible articular sistemáticamente desmistificación y desmitologización, renuncia al mito y reconquista del fondo simbólico.

¿Cuál es esa problemática propiamente filosófica que debe regir nuestro trabajo de pensamiento? En mi opinión, no es aquello que toda la tradición procedente de Kant llama la obligación moral, en su doble aspecto de forma-

lismo e imposición. Esta doble eliminación del deseo, como ajeno a la pura forma del deber y, a la vez, rebelde al mandamiento, constituye en mi opinión la mayor ilusión de la moral kantiana. Quisiera asociar e incorporar el doble movimiento de la desmitización –la renuncia a la fábula y a la reconquista del símbolo– a un trabajo reflexivo que apunte a despejar la *cuestión originaria de la ética*. Ese trabajo reflexivo ayudará a mantener unidos los dos movimientos de la desmitización.

En un primer momento, investigaré el alcance propiamente filosófico de la hermenéutica destructiva, aplicada al tema de la acusación, y mostraré que aquello que puede y debe ser desmistificado es la falsa trascendencia del imperativo. De esta manera, se liberará el horizonte en pos de una interrogación más primitiva, más fundamental, que descubriría la esencia de la ética en nuestro deseo de ser, en nuestro esfuerzo para existir.

En un segundo momento, investigaré el alcance propiamente filosófico de la hermenéutica positiva y mostraré que lo que el filósofo puede comprender de un kerigma de la salvación concierne menos al mandamiento que nos oprime, que al deseo que nos constituye. Así, la ética del deseo procurará la articulación, el nudo, el suelo filosófico para el doble proceso de la desmitización.

Sólo entonces –y ése será nuestro tercer momento– podremos preguntarnos qué sucede con el reconocimiento del mal cuando la instancia de la acusación atravesó la crisis de la desmistificación y cuando el problema ético es reubicado bajo la luz de un kerigma que no condena, sino que llama a la vida.

Desmistificación de la acusación

Después de la crítica hegeliana de la visión moral del mundo, se constituyó lo que podríamos denominar una acusación de la acusación. Se desarrolla a través de Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud.

Considerando mis estudios anteriores, me ceñiré a la crítica freudiana; por otro lado, mi intención no es permanecer o demorarme en dicha crítica, sino emprender a partir de ella la crítica de la obligación kantiana. En efecto, lo que retendré del enorme *dossier* freudiano, que va de *Tótem y tabú* hasta *El malestar en la cultura*, es la repercusión del psicoanálisis del superyó sobre la crítica de la obligación. Partiré del divorcio metodológico entre Freud y Kant.

A mi entender, el beneficio fundamental del psicoanálisis es haber inaugurado algo que podría parecer imposible, a saber, una genealogía del llamado principio de moralidad. Ahí donde el método kantiano discierne una estructura primitiva, irreductible, otro método discierne una instancia derivada, adqui-

rida. Lo que está primero –y eso es lo que significa principio– para un análisis regresivo de las condiciones formales de la buena voluntad, ya no lo está para un análisis de otro género. Ahora bien, este otro método, que también se llama análisis, ya no es una reflexión sobre las condiciones de posibilidad, sino una interpretación, una hermenéutica de las figuras en las cuales se inviste la instancia de la conciencia que juzga.

Comprendamos bien este punto; si digo: la acusación es lo no-dicho de la obligación, la acusación es el sobrentendido de la obligación, ese no-dicho, ese sobrentendido no son accesibles a ningún análisis directo; es una interpretación, una proposición hermenéutica; supone que se sustituya el método formal, tomado de una axiomática del conocimiento de la naturaleza, por un método de desciframiento, extraído de la filología y de la exégesis. El kantismo procede de un análisis categorial; el freudismo, de un análisis filológico. Por esa razón, lo que para uno está en primer lugar, puede ser derivado para el otro; lo que para uno es principio, puede ser genealogía para el otro. Por consiguiente, no podríamos separar la genealogía freudiana –pero, por otra parte, tampoco la genealogía nietzscheana que le sirve de modelo– del método hermenéutico, que suscita una estructura de doble sentido allí donde una simple axiomática de la intención voluntaria no discierne más que una forma simple, la forma de la moralidad en general.

Esta oposición entre el método genealógico y el método formal se despliega a fondo; el recurso a la filología es, al mismo tiempo, la puesta en práctica de una sospecha que desplaza el sentido aparente hacia otro texto disimulado por el primero. La introducción de la disimulación en la esfera de la buena conciencia señala una inversión decisiva. La conciencia que juzga deviene conciencia juzgada; el tribunal es sometido a una crítica de segundo grado que reubica la conciencia que juzga en el campo del deseo, de donde el análisis formal de Kant había intentado alejarla. La obligación, interpretada como acusación, se convierte en una función del deseo y del temor.

¿Cuáles son las consecuencias de esta oposición de método para la interpretación de la acusación? Para continuar este análisis, retendré cuatro rasgos que ordenaré del más superficial al más profundo.

La desmistificación de la acusación se obtiene, ante todo, por la convergencia de algunas analogías *clínicas*: entre temor de conciencia y temor tabú, entre escrúpulo y neurosis obsesiva, entre vigilancia moral y locura de la observancia, entre remordimiento y melancolía, entre severidad moral y masoquismo. Esta red de analogías esboza lo que podría denominarse una patología del deber, ahí mismo donde Kant hablaba solamente de patología del deseo. Según esta nueva patología, el hombre es un ser enfermo de lo sublime.

Este parentesco descriptivo se convierte en una filiación *genética* si se considera la historia ejemplar del individuo o de la especie; pero lo que distingue el genetismo freudiano de cualquier otro genetismo es que se elabora en el nivel de la fantasía, por el juego de sustituciones figuradas; de esta manera, redescubre un vínculo entre el imperativo y el figurativo, que sitúa la instancia de la obligación en las estructuras significantes del discurso. En el centro de este sistema simbólico domina la figura del padre del complejo de Edipo, que a menudo Freud llama complejo paterno; así, la institución de la ley va unida a un sistema figurativo, digamos, incluso, a una "escena primordial" –el asesinato del padre–, que, a los ojos de un Kant, sólo podría aparecer como constitución empírica del hombre. Precisamente, esta constitución contingente se revela, para un método exegético, como estructura fundadora y, en definitiva, como destino irreductible, como lo muestra el parentesco con la tragedia de Sófocles.

Donde Kant dice ley, Freud dice padre. Aquí, la diferencia entre formalismo y exégesis es patente. Para la hermenéutica de la acusación, la ley formal es una racionalización segunda, en definitiva, un sustituto abstracto en el que se disimula el drama concreto, subrayado por algunos significantes clave, cuyo número es limitado: nacimiento, padre, madre, falo, muerte...

Tercer rasgo: del parentesco descriptivo por *filiación* genética debemos ir hasta la derivación *económica* de la instancia de la acusación, que ahora llamaremos superyó, para tratarla como una diferenciación del mundo interior; el superyó, como le gusta decir a Freud, está más cerca del oscuro mundo de las pulsiones que el yo, cuya función de conciencia, función esencialmente superficial, representa el mundo exterior. El análisis de *El yo y el Ello* es conocido; la hipótesis de una repartición económica de la energía libidinal entre el ello y el superyó tiene un significado profundo: nuestras renuncias están hechas de la materia de nuestros deseos. La analogía entre conciencia moral y estructura melancólica es, en este aspecto, muy esclarecedora: permite acercar, desde el punto de vista económico, la instancia moral del objeto arcaico perdido e instalado en la interioridad del yo.

Último rasgo: en la figura sobredeterminada y ambivalente del padre, se cruzan dos funciones: la función de represión y la función de *consuelo.* La misma figura amenaza y protege; en la misma figura se anuda el temor al castigo y el deseo de consuelo. De esta manera podrá ser derivada, por una serie de sustituciones y equivalencias, la figura cósmica de un dios, dispensador de consuelo, respecto de un hombre que no deja de ser niño ni de estar librado a la dureza de la vida. Por esa razón, la "renuncia al padre" será también renuncia al consuelo. Esta renuncia no es la menor, pues preferimos la condena moral a la angustia de una existencia no protegida y no consolada.

Todos estos rasgos –más que nada el último– hacen que la desmistificación de la acusación se parezca a un trabajo de *duelo*.

La crítica freudiana de la acusación tiene una *significación filosófica* que trataremos de despejar ahora. La resumiré en la fórmula siguiente: remontarse de la moral de la obligación a una ética del deseo de ser o del esfuerzo para existir.

Ahora bien, esta significación filosófica no podría ser el resultado de la crítica freudiana; por el contrario, es la ética del deseo la que decide el sentido de la crítica. En efecto, nada está resuelto en ella; e incluso todo está por hacerse después de ella. ¿Qué significa la analogía entre la conciencia moral y las diversas estructuras patológicas que constituyen su equivalente clínico? ¿Qué significa la filiación genética, si la fuente de la moralidad permanece ajena al deseo, al igual que el padre de la fantasía *[fantasme]* edípica? ¿Qué significa la identificación con ese padre, si es cierto que hay dos identificaciones: un deseo caníbal de tener, de poseer, y un deseo de ser como, de parecerse? Debemos confesarlo, la genealogía basta para destronar el pretendido absoluto de la obligación, pero el origen que designa no es originario.

La tarea del filósofo es articular la desmistificación de la acusación con una problemática del *originario ético*, cuyo horizonte apenas fue despejado por la destrucción de las falsas trascendencias.

Por mi parte, buscaré este originario ético en la línea de una filosofía reflexiva, vinculada a la de Jean Nabert. Una filosofía reflexiva es, por cierto, una filosofía del sujeto, pero no necesariamente una filosofía de la conciencia; es una filosofía en la cual la cuestión del sujeto es la cuestión central; es una filosofía en la cual la pregunta "¿Quién es el que habla?" es el origen al que nos remontamos. Así, pues, mi hipótesis de trabajo es la siguiente: sólo una filosofía reflexiva puede asumir, y asumir de manera conjunta, los dos modos de la desmitización: la destrucción del mito como falsa trascendencia de la obligación y la liberación del potencial simbólico del kerigma.

El originario ético está en el punto de unión de nuestros dos movimientos de pensamiento, el de la destrucción mítica y el de la instrucción simbólica.

Una simple referencia al título de la *Ética* spinozista da cuenta de la posibilidad de que la obligación no sea la estructura primera de la ética; la *Ética* es la apropiación de nuestro esfuerzo para existir, en su proceso completo, de la esclavitud a la beatitud. Ahora bien, en un primer momento, esto es ocultado por una reflexión sobre la obligación. Dicha reflexión disimula las dimensiones propias del actuar humano bajo categorías formales, derivadas de las estructuras de la objetividad en una crítica del conocimiento. El paralelo injustificado que se establece entre las dos *Críticas* kantianas impone una distinción entre *a priori* y

a posteriori, contraria a la estructura íntima del actuar. De tal manera, el principio de moralidad queda escindido de la facultad de desear. Poner fuera de juego la facultad de desear, considerada en toda su amplitud, lleva a recusar la felicidad, denunciada como principio "material" de determinación del querer, y a aislar abstractamente un principio "formal" de la obligación. La desmistificación de la acusación tiene como consecuencia filosófica el cuestionamiento de ese privilegio del formalismo, en tanto *primer* paso de la ética. El formalismo se nos presenta –ya lo he dicho– como una racionalización segunda, obtenida por la simple transposición, sobre el plano práctico, de la crítica del conocimiento y de la distinción de lo trascendental y de lo empírico; esta transposición desconoce completamente la especificidad del *actuar* con relación al conocer. Por consiguiente, es necesario renunciar a toda oposición del tipo forma-materia, ligada a las operaciones constitutivas de la verdad, y acceder a una dialéctica del actuar cuyo tema central sería la relación de la operación con la obra, del deseo de ser con su efectuación.

Hablo de esfuerzo, pero también hablo de deseo, a fin de situar en el origen de la reflexión ética la identidad del esfuerzo, en el sentido del *conatus* spinozista, y del *Eros*, tanto platónico como freudiano.

Por "esfuerzo" entiendo, al igual que Spinoza en la *Ética*, el planteo de existencia –*ponit sed non tollit*–, la afirmación de ser, en tanto encierra un tiempo indefinido, una duración que no es sino la continuación misma de la existencia; este positivo de la existencia funda la afirmación más originaria, el "yo soy", que Fichte denominaba juicio tético. Esta afirmación nos constituye y constituye aquello de lo cual fuimos desposeídos de múltiples maneras. Esta afirmación es la que debe ser conquistada y reconquistada indefinidamente, aunque en su fondo sea inadmisible, inalienable, originaria.

Pero, al mismo tiempo que es afirmación, este esfuerzo es de entrada diferencia de sí, falta, deseo del otro. Lo que debemos comprender aquí es que el *conatus* es, al mismo tiempo, *Eros*. El amor, dice Platón en *El banquete*, es amor de algo, de algo que no posee, de algo de lo cual está privado, de lo cual carece. *La afirmación del ser en la falta de ser*, tal es el esfuerzo en su estructura más originaria.

¿En qué sentido esta afirmación originaria funda una ética?

En el sentido de que el "yo soy" es para sí mismo su propia exigencia: debe ser lo que es originariamente. El deber no es sino una peripecia de la exigencia y de la aspiración. Como dice Nabert: "El planteo del ser, la conciencia se lo debe a la relación que sostiene su deseo con una primera certeza, cuya ley no es más que la figura. El orden del deber contribuye a revelar al yo un deseo de ser cuyo desarrollo se confunde con la ética misma". (1943: 141)

El núcleo kerigmático de la ética

La reorientación del problema ético a partir del deseo de ser, y no ya de la obligación pura, nos permite plantear en nuevos términos la cuestión del núcleo religioso de la ética.

¿No caben dudas de que se esté franqueando el umbral entre la ética y la religión, cuando se atribuye el mandamiento moral a la manifestación histórica de una voluntad divina? ¿La moral se convierte en religión cuando lo universal del deber se convierte en lo único del *semel jussit semper paret*, el ἅπαξ λεγόμενον de un comienzo del mandamiento? Esto es lo que quisiera poner seriamente en duda aquí. La desmistificación de la acusación lleva la sospecha al punto preciso en el que la prohibición es sacralizada.

Ahora bien, la restitución del fundamento ético a nuestro deseo de ser nos autoriza a plantear el problema en términos completamente distintos: nos permite entrever un nuevo género de sutura entre el acontecimiento del Evangelio y nuestra moralidad. Sigamos a san Pablo cuando organiza toda su teología moral en torno al conflicto de la ley y de la gracia, o al autor de la *Epístola a los hebreos*, cuando reorganiza los significaciones principales del Antiguo Testamento en torno a la fe, y no en torno a la ley: "Por la fe, Abraham obedece al llamado que impone partir hacia un país que debía recibir como herencia [...] Abraham fue puesto a prueba por la fe, y por la fe ofreció a Isaac".

Pensar el núcleo religioso de la ética como un mandamiento que tenga su comienzo en un acontecimiento divino: en eso consiste, quizás, el mito de la religión moral, el mito del cual hay, del cual debe haber desmistificación; y a partir de esta desmistificación, tal vez pueda ser encontrado nuevamente el *acontecimiento*, el puro acontecimiento del kerigma, y su relación con el origen de nuestro deseo de ser.

Por mi parte, dejaré la ética en su elemento antropológico, vincularé la noción de valor a la dialéctica de un principio de ilimitación, ligado al deseo de ser, y un principio de limitación, ligado a las obras, las instituciones y las estructuras de la vida económica, política y cultural. No proyectaré al cielo el Valor, el ídolo del Valor. Si es un *acontecimiento*, si es un *comienzo*, si es un *misterio histórico* que sólo se anuncia y revela en el elemento de un *testimonio*, es el de un kerigma que sitúa nuevamente al hombre –al hombre y su ley, al hombre y su ética– en una historia de la salvación, es decir, en una historia en la que todo puede estar perdido y en la que todo puede ser salvado; o, más bien, en una historia en la que todo ya está perdido a partir de un acontecimiento que sin cesar acontece, la caída, y en una historia en la cual todo ya ha sido salvado a partir de un acontecimiento que no cesa de ser rememorado y significado: la muerte del Justo. Esta puesta en situa-

ción del hombre y de su ética humana con respecto a la interpelación evangélica constituye el momento kerigmático de la ética.

Considero que, a partir de ahora, la tarea de una teología moral es la de pensar, lo más lejos posible, la relación del kerigma, no con la obligación, sino con el deseo del cual la obligación es una función segunda. No estoy diciendo que no se volverá a encontrar algo como "la obediencia" –Abraham obedece dos veces: al llamado que le indica que debe partir, y al llamado para ofrecer a Isaac–, pero se trata de algo muy distinto de una sacralización de la obligación moral. Como lo percibió Kierkegaard, se trata de una obediencia que está más allá de la suspensión de la ética, de una obediencia "absurda", ligada a la singularidad de un llamado y de una exigencia que convierte al creyente en extranjero y viajero sobre la tierra y que, por consiguiente, abre la brecha de su deseo: aquello que, en un lenguaje casi gnóstico, el autor de la *Epístola a los hebreos* llama "la aspiración a una patria mejor". El momento kerigmático de la ética debe ser descubierto en el origen, en el vacío y en la tensión del deseo. El kerigma sólo es accesible al *testimonio* porque está relacionado con la singularidad de la "partida" y de la "ofrenda" –como lo recuerda la historia de Abraham– y ya no con la generalidad de la ley, porque es la relación singular entre un acontecimiento singular y la historicidad de nuestro deseo.

Si esto es así, ¿qué es lo que puede decir una filosofía de la religión y la fe? A mi entender, la división entre la filosofía y la teología se lleva acabo de la siguiente manera: la teología se ocupa de las relaciones de inteligibilidad en el elemento del testimonio; es una lógica de la interpretación cristológica de los acontecimientos de la salvación. Al decir esto, estoy siendo profundamente anselmiano y barthiano: la teología es un *intellectus fidei.* La filosofía de la fe y la religión es otra cosa: lo que la teología ordena al foco cristológico del testimonio, la filosofía de la religión lo ordena al deseo de ser del hombre. No dudo en afirmar que aquí vuelvo a cruzarme con los análisis kantianos, los de la *Religión en los límites de la sola razón;* y los encuentro en la medida misma en que están en discordancia con el formalismo.

Seguiré dos veces a Kant: en primer lugar, en su definición de la *función* ética de la religión; luego, en su definición del contenido *representativo* de la religión.

Para Kant, la religión tiene una función ética irreductible a la *Crítica de la razón práctica*; irreductible, pero no ajena; su tema es "el objeto total de la voluntad"; este tema se distingue del "principio de la moralidad", el cual constituye el objeto de una simple *analítica.* La problemática de la religión se articula sobre la *dialéctica,* puesto que la *dialéctica* concierne a la exigencia de la razón en el orden práctico, a saber, "la totalidad incondicionada del objeto de la razón

pura práctica". En el campo de contradicción de esta instancia es donde debe ser situada la religión y donde, luego, habrá que reubicar el mal. El hecho de que Kant haya concebido este objeto total de la voluntad como síntesis de la virtud y de la felicidad, nos importa menos que la exigencia de totalidad que nos ubica en el campo de una cuestión irreductible a cualquier otra. En los términos de Kant, la pregunta "¿Qué puedo esperar?" no es de la misma naturaleza que la pregunta "¿Qué debo hacer?". En la medida en que la religión es el lugar de esta pregunta, no es un mero doblete de la moral, como sí lo sería si se limitase a enunciar el deber como una orden divina; como tal, no sería más que una pedagogía, y una pedagogía del "como si": "Obedece como si Dios Mismo te ordenase"; sin embargo, al convertirse en esperanza –la de participar del reino de Dios, la de entrar al reino de la reconciliación–, el mandamiento se ubica en una nueva problemática.

En Kant, la inclusión del deber –que es el tema de la *analítica*– en el movimiento de la esperanza –que es el resorte de la *dialéctica*– señala la transición de la moral a la religión. Así, la especificidad del objeto religioso se perfila en el seno mismo de una crítica kantiana de la *Razón práctica.* Concierne al carácter mediato de la síntesis que opera entre virtud y felicidad; es un objeto nuevo respecto del *Faktum* de la ley moral, y conserva una exterioridad específica respecto de la síntesis que opera.

Por eso, hay una especificidad de la alienación religiosa y, por eso, en Kant, la doctrina del mal radical sólo se completa con la doctrina misma de la religión, con la teoría de la iglesia y del culto, en los libros III y IV de la *Religión en los límites de la sola razón.* En efecto, si la esperanza se suma al deber, del mismo modo que la pregunta "¿Qué puedo esperar?" se distingue de la pregunta "¿Qué debo hacer?", el cumplimiento que constituye el objeto de la promesa adquiere el carácter de un don entremezclado con el hacer humano y con su moralidad. A partir de aquí, la alienación religiosa es una alienación propia de la dimensión de la promesa: lo que Kant denuncia como *Schwärmerei* y *Pfaffentum* –misticismo y fanatismo de curas– corresponde a la problemática de la totalización y del cumplimiento, que es específica de la religión. Este punto aún no ha sido subrayado: el problema del mal en Kant no sólo está vinculado a la *analítica*, es decir, a la demostración regresiva del principio formal de la moralidad, sino que también está vinculado a la *Dialéctica*, es decir, a la composición y la reconciliación de la razón y la naturaleza; el mal verdaderamente humano remite a las síntesis prematuras, las síntesis violentas, los cortocircuitos de la totalidad; culmina en lo sublime, con la "presunción" de las teodiceas, de las cuales la política moderna nos ofrece numerosos sucedáneos. Pero esto es posible precisamente porque la intención de la totalidad es una intención irreductible y porque abre

el espacio de una dialéctica de la voluntad *total,* irreductible a la simple analítica de la *buena* voluntad. Hay síntesis perversas porque existe un auténtico tema de la síntesis, de la totalidad, aquello que Kant llama el objeto total de la voluntad.

Seguiré a Kant, una segunda vez, en su definición del contenido *representativo* de la religión. Hasta aquí, sólo hemos definido la posibilidad más general de la religión con la pregunta "¿Qué puedo esperar?". El "postulado" mismo de Dios no constituye aún una religión real; la religión nace con la "representación" del "buen principio" en un "arquetipo". Aquí, la cristología, que el teólogo considera como un espacio propio de inteligibilidad, es remitida, en la filosofía de la religión, a la voluntad. El interrogante principal de la filosofía de la religión es el siguiente: ¿de qué modo una voluntad es afectada en su deseo más íntimo por la representación de ese modelo, de ese arquetipo de la humanidad que agrada a Dios, a quien el creyente llama Hijo de Dios? El tema de la religión –y Kant prefigura aquí a Hegel– se despliega en el nivel de un esquematismo del deseo de la totalidad; en lo esencial, esta cuestión constituye una problemática de la *representación* en su relación con la dialéctica de la *Razón practica*; concierne a la esquematización del buen principio en un arquetipo.

Es sabido que la cristología de Kant recuerda la de Spinoza; por eso considero que satisface lo que una *filosofía* de la religión requiere. Como Spinoza, Kant no cree que el hombre pueda producir por sí mismo la idea de un justo sufriente que ofrece su vida para todos los hombres. Por cierto, el teólogo no admitirá que se reduzca a una *idea* aquello que sólo puede ser acontecimiento; y podemos afirmar que esta reducción se produce conforme al formalismo y a toda la mentalidad abstracta del kantismo, filosofía que desconoce la dimensión del testimonio, en la medida en que desconoce, de manera más general, la dimensión de la historicidad. Además, la filosofía sólo puede representarse ese acontecimiento de la idea del Hijo de Dios en la voluntad humana como un cuasiacontecimiento. Pero, si una teología no puede tomar partido en esta incapacidad del kantismo, la filosofía de la religión puede conformarse con eso. Su problema es el *afecto* de la voluntad humana por este arquetipo en el cual se esquematiza el buen principio. Ahora bien, el kantismo mantiene al respecto una absoluta claridad: "Esta idea –dice Kant– se hizo un lugar en el hombre sin que lleguemos a comprender cómo la naturaleza humana pudo tan sólo ser susceptible de acogerla". Así, el Cristo de Kant le incumbe a nuestra meditación en la precisa medida en que Él no es el héroe del deber, sino el símbolo del cumplimiento; Él no es el ejemplo del deber, sino el ejemplo del soberano bien. En mis términos, diré: para el filósofo, el Cristo es el esquema de la esperanza; pertenece a una imaginación mítico-poética que remite a la *terminación* del deseo de ser.

Esto no le alcanza al teólogo; él se pregunta de qué manera el esquema arraiga en el testimonio histórico de Israel y cómo la generación apostólica pudo reconocerlo en el "Verbo hecho carne". Pero eso es suficiente para el filósofo, que ahora tiene con qué elaborar una concepción kerigmática de la ética, que no sea ya, en su principio, una sacralización de la prohibición. En su esencia, la religión –o mejor, aquello que en la religión es fe– no es condena, sino "buena nueva". Al dar testimonio del acontecimiento cristiano, proporciona a la reflexión y a la especulación filosófica un *analogon* del soberano bien, un esquema de la totalidad. En suma, la fe le da al filósofo otro objeto en qué pensar aparte del deber, le proporciona la representación de una *promesa.* Al mismo tiempo, engendra una problemática original: la de la relación entre la imaginación productora de tales esquemas y el impulso mismo de nuestro deseo. La problemática concreta de la génesis del deseo sustituye la problemática abstracta del formalismo; la fe da a comprender esta génesis del deseo, esta poética de la voluntad, en el símbolo del hombre nuevo y en todos los símbolos del segundo nacimiento, de la regeneración, que de aquí en más habría que volver a captar en su poder instaurador, más allá de todo alegorismo moralizante.

El mal como problema kerigmático

Habremos triunfado en nuestra empresa de desmitificar la acusación y habremos reconquistado enteramente la dimensión kerigmática de la ética cuando hayamos vuelto a situar el objeto mismo de la acusación –la culpabilidad– en el campo del kerigma, bajo la luz de la promesa.

Mientras la religión no sea más que el doblete de la acusación, en tanto se limite a sacralizar la prohibición, el mal no será más que transgresión, desobediencia al mandamiento divino. La desmistificación de la acusación debe llegar hasta la desmistificación de la transgresión. La dimensión religiosa del mal no reside en eso. También aquí san Pablo dijo lo esencial: el pecado no es la transgresión, es el par ley y codicia, es aquello a partir del cual hay transgresión. El pecado es permanecer en la economía perimida de la ley, donde el mandamiento excita la codicia. Lo contrario del pecado no es la moralidad, sino la fe.

En consecuencia, es necesario proceder a la inversión total de la problemática: el mal no es la primera cosa que comprendemos, sino la última; no es el primer artículo del Credo, sino el último; una reflexión previa sobre el origen del mal no es religiosa porque vaya a buscar el mal radical tras las máximas malas; tampoco es religiosa por discernir un inescrutable que sólo puede ser enunciado míticamente; lo que califica como religiosa a esta meditación es una

total reinterpretación de nuestras nociones de mal y de culpabilidad a partir del kerigma. Por esta razón, hablo de interpretación kerigmática del mal.

Intentemos esta reinterpretación del mal, quiero decir, esta reinterpretación recurrente del mal a partir del kerigma evangélico. Para que este movimiento retrógrado de la escatología hacia la génesis no constituya un vergonzoso retorno hacia atrás, debe satisfacer tres condiciones fundamentales:

1. En primer lugar, es necesario que se mantenga sin tregua la presión de la desmistificación aplicada a la acusación.
2. Es necesario, además, que esta desmistificación de la acusación quede acoplada a la del consuelo.
3. Por último, es necesario que provenga del foco kerigmático de la fe, es decir, de la buena nueva de que Dios es amor.

Retomemos estos tres puntos.

1. ¿Qué significa el sentimiento del mal, una vez que se ha desmistificado la acusación? Esta primera pregunta concierne a lo que podemos llamar la epigénesis del sentimiento de culpabilidad. Esta pregunta está lejos de ser simple. No puede ser tratada con los recursos de una psicología. Sería pueril creer que se pueda agregar algo a la psicología o al psicoanálisis del superyó; no se trata de completar a Freud; esta epigénesis del sentimiento de culpabilidad sólo puede ser alcanzada indirectamente, por medio de una exégesis, en el sentido diltheyano de la palabra, de los textos de la literatura penitencial. Ahí es donde se constituye una historia ejemplar de la culpabilidad. El hombre accede a la culpabilidad adulta cuando se comprende a sí mismo según las figuras de esta historia ejemplar. Por lo tanto, una epigénesis del sentimiento de culpabilidad no puede obtenerse directamente; debe pasar por una epigénesis de la representación, que sería una conversión de lo imaginario en simbólico o, en otros términos, de la fantasía *[fantasme]* vestigial de la escena primordial en un poema del origen. El crimen primordial, en el cual Freud ve la escena primordial del complejo de Edipo colectivo, puede convertirse en una representación fundadora, si la atraviesa una auténtica *creación de sentido*.

El interrogante que la desmitización del mal plantea es el siguiente: ¿la fantasía *[fantasme]* de la "escena primordial" puede ser *reinterpretada* como símbolo del origen, más allá de la desmistificación de la acusación? Dicho en términos más técnicos: ¿tal fantasía puede proporcionar la primera capa de sentido para una imaginación de los orígenes, cada vez más desprendida de su función de repetición infantil y cuasineurótica, y cada vez más disponible para una investigación de los significados fundamentales del destino humano?

Esta creación cultural sobre la base de una fantasía constituye lo que denomino la función simbólica. Veo en ella la recuperación de una fantasía de la escena primaria, convertida en instrumento de descubrimiento y en exploración de los orígenes.

Gracias a estas representaciones "detectadoras", el hombre *dice* la instauración de su humanidad. Así, los relatos de la lucha de la literatura babilónica y hesiódica, los relatos de la caída de la literatura órfica, los relatos de la falta primitiva y del exilio de la literatura hebraica pueden ser tratados, a la manera de Otto Rank, como una especie de onirismo colectivo; pero este onirismo no es una crónica de la prehistoria; o, más bien, a través de su función vestigial, el símbolo muestra en acción una imaginación de los orígenes, de la que se puede decir que es *geschichtlich,* porque da cuenta de un advenimiento, una venida al ser, pero no *historisch,* porque no tiene ningún significado cronológico. En términos husserlianos, las fantasías exploradas por Freud constituyen la hilética de esta imaginación mítico-poética. Esta nueva intencionalidad, por la cual la fantasía es interpretada simbólicamente, es suscitada por el carácter mismo de la fantasía, dado que ella habla de origen perdido, de objetos arcaicos perdidos, de la falta inscripta en el deseo; lo que suscita el movimiento sin fin de la interpretación, no es la plenitud del recuerdo, sino su vacío, su brecha. La etnología, la mitología comparada, la exégesis bíblica, lo confirman: cada mito es la reinterpretación de un relato anterior; así pues, las interpretaciones de interpretaciones pueden tranquilamente operar sobre fantasías susceptibles de ser asignadas a distintas edades y a distintos estadios de la libido. Pero lo importante no es tanto esta "materia impresional" como el movimiento de la interpretación incluido en la promoción del sentido y constitutivo de su innovación intencional. El mito puede recibir, así, un significado teológico –como se ve en los relatos bíblicos del origen– por medio de esta infinita corrección, que primero deviene concertada y luego, sistemática.

Me parece que debemos hacer converger dos métodos: uno, más cercano al psicoanálisis, que muestre las condiciones de la reinterpretación de la fantasía en símbolo; otro, más cercano a la exégesis textual, que muestre esta promoción de sentido puesta en práctica en los grandes textos míticos. Considerados de manera separada, ambos métodos son improductivos: pues el movimiento que va de la fantasía al símbolo sólo puede reconocerse por la mediación de los documentos de cultura, más precisamente, de los textos que son el objeto directo de la hermenéutica, según la instrucción de Dilthey. Ése es efectivamente el error de Freud en *Moisés y la religión monoteísta*: pretendió ahorrarse la exégesis bíblica, es decir, la exégesis de los textos en los cuales el hombre bíblico formó su fe, y proceder directamente a la génesis psicológica

de las representaciones religiosas, conformándose con algunas analogías que le proporcionaba la clínica. Por no haber acoplado el psicoanálisis del símbolo a la exégesis de los grandes textos en los cuales la temática de la fe se constituye, al término de su análisis sólo pudo descubrir aquello que ya conocía antes de emprenderlo: un dios personal que, según el *Leonardo*, no es más que un padre transfigurado.

Como contrapartida, una exégesis *textual* queda en el aire, desprovista de significado para nosotros, en tanto los "figurativos" que comenta no se inserten en el dinamismo afectivo y representativo. Aquí, nuestra tarea consiste en mostrar de qué manera las producciones culturales, por una parte, prolongan objetos arcaicos perdidos y, por otra, transgreden la función de simple retorno de lo reprimido. La profecía de la conciencia no es exterior a su arqueología. El símbolo es una fantasía condenada y superada, pero no abolida. Los significados simbólicos apropiados para la interpretación reflexiva siempre están insertos *sobre* alguna huella de mito arcaico.

Por último, en el elemento de la palabra, se despliega esta promoción de sentido: la conversión de la fantasía y la del afecto sólo son la sombra proyectada sobre el plano imaginario y pulsional de la conversión del sentido. Si una epigénesis del afecto y de la imagen son posibles, es porque la palabra es el instrumento de esta *hermeneia*, de esta interpretación que el símbolo mismo constituye con relación a la fantasía.

El hecho de que la culpabilidad progrese franqueando dos umbrales es producto de esta exégesis indirecta, irreductible a toda introspección directa. El primer umbral es el de la *injusticia* –en el sentido de la ἀδικία platónica– y de la "justicia" de los profetas judíos. El temor de ser injusto, el remordimiento por haber sido injusto, ya no son temor tabú, remordimiento tabú; la lesión del vínculo interpersonal, el perjuicio de la persona del otro, importan más que el sentimiento de una amenaza de castración; la conciencia de injusticia constituye la primera creación de sentido con respecto al temor de la venganza y al miedo de ser castigado. El segundo umbral es el del pecado del justo, del mal de la propia justicia; en esta presunción del hombre honesto, la conciencia sutil descubre el mal radical. A este segundo ciclo, se vinculan los males más sutiles, aquellos que, por otro parte, Kant adjudica a la pretensión de la conciencia empírica de decir la totalidad, de imponer a los demás su propia visión.

Puede verse que lo sexual no está en el centro de esta exégesis de la culpabilidad verdadera; la culpabilidad sexual misma debe ser reinterpretada: todo lo que conserve la huella de una condena de la vida debe ser eliminado de una interpretación que debe proceder enteramente de la consideración de la relación con el otro.

Y si lo sexual ya no está en el centro, es porque el lugar del cual procede el juicio ya no es la instancia parental, ni otra instancia derivada de la figura del padre; es la figura del profeta, figura fuera de la familia, de la política, de la cultura, figura escatológica por excelencia.

2. Pero la culpabilidad se rectifica sólo si el consuelo mismo atraviesa una ascesis radical. En efecto, el dios moral es también el dios providencial, como lo testimonia la antigua ley de retribución que ya discutían los sabios de Babilonia. El dios rige el curso físico de las cosas según los intereses morales de la humanidad. Hay que alcanzar el punto en el que la ascesis del consuelo encabece la ascesis de la culpabilidad, guiando el duelo del castigo y de la recompensa.

Ahora bien, sigue siendo la literatura la que jalona esta ascesis: la literatura de la "sabiduría". En sus formas arcaicas, la "sabiduría" es una larga meditación sobre la prosperidad de los malvados y las desgracias de los justos. Esta literatura sapiencial, retomada y transpuesta en el registro del pensamiento reflexivo, es esencial a la rectificación de la acusación. Ella también lleva un duelo, el duelo de la recriminación. A partir de esta renuncia a la recriminación, la crítica de la acusación puede ser llevada a su punto extremo. En efecto, es ella la que hace aparecer la *conciencia que juzga* como conciencia impura. Bajo la recriminación de la conciencia que juzga, se desenmascara la fuerza del resentimiento que constituye, a la vez, un odio muy disimulado y un hedonismo muy retorcido.

A su vez, esta crítica de la conciencia que juzga permite el acceso a una nueva forma del conflicto interno entre fe y religión. Es la fe de Job, enfrentada a la religión de sus amigos. Ahora es la fe la que opera sobre la iconoclasia, en lugar de padecerla. Al volverse ella misma crítica de la *conciencia que juzga*, la fe retoma para sí la crítica de la acusación. La misma fe lleva a cabo la tarea que Freud llamaba "renuncia al padre". En efecto, Job no recibe ninguna explicación en cuanto al sentido de su sufrimiento; su fe se sustrae únicamente a toda visión moral del mundo. Como contrapartida, sólo se le muestra la grandeza del todo, sin que el punto de vista finito de su deseo reciba directamente un sentido. Se abre así un camino: el de la reconciliación no-narcisista; renuncio a mi punto de vista, amo el todo, tal cual *es*.

3. La tercera condición para una reinterpretación kerigmática del mal es que la figura simbólica de Dios sólo conserve de la teología de la ira aquello que pueda ser asumido en la teología del amor.

¿Qué quiere decir esto? No pienso que toda severidad sea abolida. El "buen Dios" es más irrisorio que el Dios oculto de la ira. También existe una epigénesis de la ira de Dios. ¿Qué es la ira del amor? Quizás sea aquello que san Pablo

llama contristar al Espíritu. La tristeza del amor es más difícil de soportar que la ira de un padre magnificado. Ya no la habita el temor del castigo –en lenguaje freudiano, el miedo a la castración–, sino el temor de no amar suficientemente, de no amar rectamente. Ése es el último estadio del temor, del temor de Dios. Al mismo tiempo, se cumpliría la palabra de Nietzsche: "Sólo el Dios moral es refutado".

No oculto el carácter problemático de este tercer tema. Es débil en mi boca, cuando debería ser el más fuerte. Es débil porque está en el punto de convergencia de dos sublimaciones: la de la acusación y la del consuelo. Ahora bien, ambas sublimaciones producen la suspensión de la ética en sentidos aparentemente inconciliables. La primera, la de la acusación, nos pone en la vía de Kierkegaard; la segunda, la del consuelo, nos pone en la vía de Spinoza. Una teología del amor tendría la tarea de mostrar la identidad. Por eso, digo que el tema del Dios de amor debería ser el punto fuerte de toda esta dialéctica; lejos de ser un perderse en la efusión, un ahogarse en el sentimentalismo, una teología semejante tendría la tarea de dar testimonio de la unidad profunda entre las dos modalidades de suspensión de la ética, la identidad profunda del Tú supremo y del *Deus sive natura.* Quizás sea aquí donde la figura del padre, condenada y superada como fantasía, perdida como ídolo, resucita como símbolo. Pero no constituye, entonces, más que el excedente de sentido apuntado por ese teorema del libro V de la *Ética* spinozista: "El amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito por el cual Dios se ama a sí mismo" –*quo Deus seipsum amat.*

El último estadio de la figura del padre es el *seipsum* spinozista. El símbolo del padre ya no es en absoluto el de un padre que yo podría tener; en ese sentido, el padre es no padre; pero sí es la semejanza con el padre, conforme a la cual la renuncia al deseo ya no es muerte, sino amor, nuevamente en el sentido del corolario del teorema spinozista: "El amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual del alma hacia Dios son una y la misma cosa".

¿De qué manera las dos modalidades de la suspensión ética –la de la acusación y la del consuelo– pueden ser la misma? Comprenderlo es la tarea del amor intelectual. Mi tesis aquí es que esta comprensión subsiste como inteligencia de la fe en la rectificación sin fin de esos símbolos. Inteligencia: pues debe luchar sin tregua contra esta antinomia; fe –y más aún, amor–: pues lo que mueve esa comprensión es el trabajo ininterrumpido de purificación aplicado al deseo y al temor.

Únicamente en la luz del amor intelectual de Dios, el hombre puede ser acusado rectamente y consolado de verdad.

Interpretación del mito de la pena

Debido a la imbricación de sus temas, el mito de la pena requiere un tratamiento deliberadamente analítico. Por ese motivo, he querido primero enumerar las dificultades y paradojas que se adhieren a esta noción, para determinar el núcleo racional de la ley de la pena; luego investigaré si existe una ley *más fuerte* que la ley de la pena, por la cual el mito sería destruido.

Dificultades y paradojas

La paradoja mayor es, ciertamente, la de situar la noción de pena bajo la categoría del mito. No obstante, sólo llegaremos a comprender lo que, por decir así, "produce mito" en la noción de pena examinando una paradoja previa, que parece conducir en una dirección que no es la del mito.

A esta primera aporía, la llamaré la aporía de la racionalidad de la pena. En efecto, nada es más racional, o al menos, nada aspira más a la racionalidad que la noción de pena. El crimen merece castigo, dice la conciencia común; y el Apóstol lo confirma: el salario del pecado es la muerte. La paradoja radica en que esta racionalidad presunta, pretendida, que llamaremos la lógica de la pena, es una racionalidad difícil de captar. Plantea una relación necesaria entre momentos manifiestamente heterogéneos que encontraremos reunidos en la siguiente definición, tomada del Littré: "Pena: aquello que se hace padecer por algo que se considera reprensible o culpable". Despleguemos ante nuestra mirada los elementos de esta definición.

En primer lugar, la pena implica ante todo un sufrir (lo penoso de la pena), que se sitúa en el orden afectivo y, en consecuencia, pertenece a la esfera del cuerpo; este primer elemento hace de la pena un mal físico que se añade a un mal moral. Pero, en segundo lugar, esa pasividad, esa afección, esa aflicción no llega a la manera de las contingencias de la vida y de la historia; es ordenada por una voluntad que afecta así a otra voluntad; es el "hacer padecer" que está en el origen del "padecer". Se dice: ordenar la pena, infligir la pena. Este segundo elemento constituye el castigar que está en el origen de lo penoso. En tercer

lugar, el sentido de la pena, en tanto vínculo del padecer y del hacer padecer, reside en la equivalencia presunta entre, por una parte, el mal sufrido e infligido, por otra, el mal cometido, al menos tal como fue juzgado por una instancia judicial. Esta equivalencia constituye el *rationale* de la pena, en torno al cual girará toda nuestra discusión. Para la razón penal, es evidente que un castigo puede valer un crimen; es lo que dice nuestra definición: "Aquello que se hace padecer por algo...". Ese "por" es un "por" de valor que se expresa a veces en el lenguaje del precio. Se dice: hacer pagar la pena. El castigo es el precio del crimen. En cuarto lugar, el culpable es el sujeto de la voluntad en la cual se plantea la equivalencia del crimen y del castigo. Se presume que es uno y el mismo en el mal cometido de la falta y en el mal padecido de la pena. La pena suprime, borra, anula la falta en él.

Tales son los elementos en los cuales se analiza la pena.

La totalidad del enigma reside en el *rationale* que llamamos precio o valor; en efecto, ese *rationale* de la pena no es una identidad para el entendimiento. Por dos razones: en primer lugar, ¿qué tienen en común el sufrir de la pena y el cometer de la falta? ¿Cómo puede un mal físico equivaler, compensar, suprimir un mal moral? Crimen y pena se inscriben en dos lugares diferentes, el del padecer y el del actuar; habría que pensarlos unidos en la misma voluntad, la del culpable. Además, el padecer y el hacer padecer se sitúan en dos voluntades diferentes, la del inculpado y la del juez, suponiendo que el cometer y el padecer estén en el mismo sujeto –pero hemos visto que aún en ese caso no estaban en el mismo lugar–, el hacer padecer y el padecer están en dos sujetos diferentes: la conciencia que juzga y la conciencia juzgada; habría que pensar como una sola voluntad al juez y al culpable.

Así, el *rationale* de la pena parece fracturado entre el actuar y el padecer en la misma voluntad, entre el padecer y el hacer padecer en dos voluntades distintas; sobre esta doble fractura, lo conquista el pensamiento de una equivalencia: la equivalencia del crimen y el castigo. Se presume que esta equivalencia reside en el culpable mismo para que lo que el crimen hizo sea deshecho por el castigo. Tal es la razón de la pena. Sólo se presenta al entendimiento como una dualidad: dualidad del crimen cometido y de la pena padecida, dualidad de la conciencia que juzga y de la conciencia juzgada. En suma, una identidad de razón se oculta tras esta dualidad de entendimiento.

Aquí se presenta la segunda aporía, y con ella viene la cuestión del mito. Aquello que el entendimiento divide, el mito lo piensa como uno en lo Sagrado.

En efecto, consideremos la relación de la impureza con la purificación en el universo sagrado. La impureza es un determinado atentado a un orden, definido en sí mismo como una red de prohibiciones. La purificación llega como una

conducta de anulación. Consiste en un conjunto de actos, codificados por un ritual, a los que se les atribuye una acción sobre la conducta de la impureza para destruirla como impureza. La pena es un momento de esta conducta de anulación; se llama expiación a esta cualidad de la pena en virtud de la cual se puede anular la impureza y sus efectos en el orden de lo sagrado. La expiación ocupa, así, en el universo de lo sagrado, el lugar del *rationale* que un primer análisis vanamente buscaba en el nivel del entendimiento.

¿En qué sentido la expiación constituye una aporía? En que el mito y la razón advienen juntos en la expiación. Curiosa aporía, en verdad. En efecto, el mito no adviene bajo la forma de un relato, sino de una ley. Por cierto, continuamente se encuentran relatos de instauración que cuentan cómo por primera vez la ley fue dada a los hombres, cómo el ritual fue fundado por primera vez, por qué tal castigo borra la impureza, por qué tal sacrificio vale castigo y purificación. Mediante estos relatos de institución, el mito de la pena se homogeneiza con los otros mitos desde el punto de vista literario –quiero decir, por la forma misma del relato–: mito de instauración del cosmos, de entronización del rey, de fundación de la ciudad, de institución del culto, etcétera. Pero la forma del relato constituye aquí sólo la forma exterior de una forma interior, que es la ley. Sí, extraño mito el de la pena, pues en él el mito es razón. El mito de la pena tiene el privilegio, entre otros, de revelar la ley que yace en el corazón de todos los relatos de instauración, la ley que ancla el tiempo histórico en el tiempo primordial. Pero, como contrapartida, qué extraña es la razón que funda el entendimiento divisor en una ley que no implica una lógica de ideas, sino una lógica de fuerzas; mediante la pena, una fuerza de impureza queda anulada por una fuerza de purificación.

Ésta es la segunda aporía: la identidad de la razón que hemos buscado en la raíz de la dualidad del crimen y del castigo para el entendimiento, adviene primero como mito de la ley, del camino, del Odos, del Tao. Esta razón del mito constituye la fuerza de la expiación. Así, la pena nos coloca frente a una mito-lógica, frente a un bloque indiviso de mitología y de racionalidad.

Desarrollaré ahora esta aporía en dos direcciones: la del derecho penal y la de la religión, pues son las dos esferas culturales en las cuales se plantea el problema de la pena. No obstante, este mismo acercamiento expresa la aporía precedente: la identidad del mito y la razón en la lógica de la pena tiene su expresión cultural más extraordinaria en el parentesco que se establece entre lo sagrado y lo jurídico. En efecto, lo Sagrado no cesa de sacralizar lo jurídico: ésa será nuestra tercera aporía. Por otra parte, lo jurídico no cesa de juridizar lo Sagrado: ésa será nuestra cuarta aporía.

Que lo Sagrado sacraliza lo jurídico es algo que se percibe sin dificultad en el tipo de respeto religioso que envuelve la acción judicial hasta en las sociedades

más laicizadas. Esto último no debería dejar de sorprender; en efecto, en la esfera del derecho penal es donde se ha hecho el mayor esfuerzo de racionalidad; medir la pena, hacerla proporcional a la falta, aproximar cada vez más la equivalencia entre la escala de la culpabilidad y la de la pena: todo esto es claramente obra del entendimiento; el entendimiento mide, y lo hace por medio de un razonamiento de proporcionalidad del siguiente tipo: la pena A es a la pena B lo que el crimen A' es al crimen B'. Afinar sin cesar este razonamiento de proporcionalidad es la tarea entera de la experiencia jurídica bajo su forma penal. Su máximo orgullo es pensar la pena en términos de derecho del culpable: el culpable tiene derecho a una pena proporcional a su crimen. Pero, y ésta es nuestra tercera aporía, a medida que progresa la racionalidad del entendimiento que proporciona el castigo al crimen, se revela también la racionalidad mítica que sostiene a todo el edificio. Proporcionar el castigo al crimen sólo es razonable bajo la condición de una "identidad interior que, en la existencia exterior, se refleja para el entendimiento como igualdad" (esta cita de Hegel, que aquí presento en forma de enigma, tendrá su razón de ser en la segunda parte). El trabajo mismo de aproximación que el entendimiento lleva a cabo nos remite a la ley de la pena que pretende que el castigo sea el precio del crimen, en consecuencia, nos remite a la acción de suprimir un mal padecido por un mal cometido: "Si no se concibe la conexión interna virtual del crimen y del acto que lo anula [...], se acaba viendo en la pena propiamente dicha nada más que el vínculo arbitrario entre un mal infligido y una acción prohibida". De esta manera, el progreso mismo del entendimiento en la justicia penal revela el carácter problemático del principio de la pena. Lo impensado del crimen es la violación del derecho, y lo impensado de la pena es la supresión de la violación. Contra esta aporía se chocan todas las teorías de la pena. ¿De qué sirve proporcionar la magnitud de la pena a la del crimen si no se concibe la función asignada a la pena? Es bueno, es necesario que la defensa social venza a la venganza, la intimidación al castigo, la amenaza a la ejecución, la multa a la eliminación. Pero si se excluye toda intención de suprimir la violación del derecho en el sujeto de la violación, la idea misma de pena se desvanece. El crimen y el criminal aparecen entonces como simplemente nocivos, y "se puede juzgar quizás que no es razonable querer un mal por el hecho de que un mal ya existe" (Hegel). Tal es la aporía del derecho penal: racionalizar la pena según el entendimiento, eliminando el mito de la expiación, implica simultáneamente privarla de su principio. O mejor, para expresar esta aporía en los términos de una paradoja: lo más racional en la pena, a saber, que vale el crimen, es al mismo tiempo lo más irracional, a saber, que lo borra.

Si ahora –cuarta aporía– nos volvemos hacia la esfera propiamente religiosa, la aporía de la pena se torna particularmente insoportable. Ya no es la sacralización

del derecho lo que se pone en cuestión aquí, sino la juridización de lo Sagrado. La misma proximidad de lo Sagrado y de lo jurídico, cuyos efectos en el orden penal acabamos de considerar, se presenta en sentido inverso en el plano teológico y rige lo que llamaré la teología penal. Si hoy en día podemos hablar del mito de la pena en términos de aporía, se debe a esta teología penal. Más exactamente, es a causa de la muerte de esta teología penal en la predicación cristiana y en toda nuestra cultura. El hombre moderno ya no comprende de qué se habla cuando se define al pecado original como un crimen jurídicamente imputable, en el cual la humanidad estaría implicada en masa; pertenecer a una *massa perdita*, culpable y punible según los términos jurídicos del crimen, ser condenado a muerte según la ley jurídica de la pena, he aquí lo que ya no comprendemos. Ahora bien, esta teología penal parece indisociable del cristianismo, al menos en una primera lectura. La cristología en su conjunto se inscribió en el marco de la teología penal, por el doble canal de la expiación y de la justificación. Estos dos "lugares" teológicos están tradicionalmente ligados a la pena por el más sólido de los vínculos racionales. La muerte del Justo ha sido entendida como el sacrificio de una víctima sustituida que cumple con la ley de la pena. "Sufrió por nosotros" significa que pagó por nosotros el precio del antiguo crimen. Más adelante diré que esta interpretación penal no abarca totalmente el misterio de la Cruz y que la teoría de la satisfacción es sólo una racionalización de segundo grado de un misterio cuyo centro no es el castigo, sino el don. No obstante, la reinterpretación de ese misterio en términos diferentes de los de la teología penal se ha vuelto muy complicada debido al apoyo que parece recibir del tema paulino de la "justificación". Como se sabe, San Pablo expresó el misterio de la nueva economía en un lenguaje impregnado de referencias judiciales. La justificación (δικαιοσύνη) se refiere a un proceso en el cual el hombre figura como acusado (κατακρίνειν) y es sometido a condena (κατάκριμα). En este contexto judicial, la gracia se expresa en los términos de una absolución. Ser justificado es ser eximido del castigo, cuando debía haber castigo. El hombre justificado es aquel cuya ley se cuenta (λογίζεσθαι) como justicia. Se conoce el lugar que estos textos ocuparon en el gran debate entre protestantes y católicos. Sin embargo, ahora no me interesan por lo que los constituyó en objeto de ese debate, a saber, la participación del hombre en la justificación, sino por una razón mucho más fundamental; en efecto, parecen confirmar la ley de la pena en el momento mismo en que esa ley se quiebra; parecen decir que sólo se puede pensar la gracia, el perdón y la misericordia en el marco de una relación con la ley de la pena, de modo tal que ésta se conserva y suspende a la vez: ¿acaso la absolución no sigue haciendo referencia a la ley de la pena? ¿La gracia misma no subsiste como gracia judicial, sobre un fondo

de retribución judicial? ¿La sorpresa no sigue siendo sorpresa judicial, en la medida en que no deja de ser veredicto, aunque sólo fuera un veredicto de no imputación del crimen, aunque sólo fuera una absolución? Tal es la última aporía: aquello que parece más contrario a la lógica de la pena, a saber, la gratuidad de la gracia, parece ser su confirmación más radical.

Desconstrucción del mito

Por esta última aporía, hemos quedado desorientados. El mito de la pena tiene un carácter tan particular que es necesario aplicarle un tratamiento específico y retomar todo el programa de la desmitologización a partir de nuevas bases.

¿Qué es, pues, desmitologizar la pena?

Es ante todo, como en cualquier parte, deconstruir el mito. Pero ¿qué es deconstruir un mito de apariencia lógica? Pienso que, en lo esencial, implica reconducir la lógica de la pena a su esfera de validez, y privarla así de su alcance ontoteológico. Ahora bien, esta primera etapa la encuentro realizada íntegramente por Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho* ([1821] 1949: 90-99). Lo que Hegel mostró y, a mi juicio, demostró definitivamente, es que la ley de la pena vale, pero solamente en una esfera limitada que denomina derecho abstracto. Justificar la pena en esta esfera y recusarla fuera de ella, es una sola y misma tarea que, tomada en conjunto, constituye la deconstrucción del mito de la pena.

Por tanto, Hegel pensó la pena. Suyas son las fórmulas más potentes del análisis de la pena que acabo de presentar. Se trata de pensar ahora, según el concepto, esta identidad interior entre el crimen y la pena, que el entendimiento sólo alcanza en la exterioridad, en la figura de un vínculo sintético entre un actuar y un sufrir, entre un juez y un culpable. ¿Cuál es –pregunta Hegel– esta "identidad interior que, en la existencia exterior, se refleja para el entendimiento como igualdad"? ([1821] 1949: 96) Respuesta: concibamos primero la idea de una "ciencia filosófica del derecho" y para ello definamos su dominio como el de "la libre voluntad" o de "la libertad realizada" (Hegel dice también: "El mundo del espíritu producido como segunda naturaleza a partir de sí mismo", (1821: Introducción, § 4). Semejante lógica puede encontrarse en un determinado trayecto, aquel que da la espalda a "la libertad del vacío" (§ 5). Cuando la libertad ingresa en un orden, renuncia a no ser para sí más que una representación abstracta y a realizarse sólo como una "furia de destrucción" (§ 5), en suma, cuando se compromete en determinaciones, cuando pretende ser particularización reflexiva, es cuando puede ingresar en la dialéctica del crimen y del

castigo. Esta dialéctica concluye la primera etapa, la más inmediata, que la idea de voluntad libre en sí y para sí recorre en su desarrollo; esta etapa es la del derecho abstracto y formal. ¿Por qué abstracto y formal? Porque lo real no ha sido incluido aún en la definición de voluntad libre, y porque únicamente la relación consciente de sí sin contenido la plantea como sujeto, como persona. Sólo se plantea un sujeto de derecho: el imperativo de derecho que le corresponde dice únicamente: "sé una persona y respeta a los demás como personas" (§ 36).

¿De qué modo se inscribirá la dialéctica del crimen y del castigo en este marco formal? Bajo dos condiciones. En primer lugar, es necesario que, por la apropiación, la persona jurídica ponga su voluntad en una cosa; de ahí en más, el yo tiene algo bajo su poder exterior; como contrapartida, el yo existe en la exterioridad. Bajo esta primera condición se vuelve comprensible que la ley de la pena pueda desplegarse en la exterioridad. Luego, es necesario que, por medio del contrato, una relación se anude entre varias voluntades con motivo de las cosas apropiadas. La exclusión del prójimo, correlativa de la apropiación de las cosas por una sola voluntad particular, prepara el camino para una ley de intercambio y, en general, para una relación de reciprocidad entre personas independientes inmediatas. Bajo esta doble condición –existencia de la libertad en una cosa exterior, relación contractual entre voluntades exteriores, una respecto de otra–, es posible algo así como la injusticia: la violación del derecho, en este nivel abstracto y formal, no podrá ser más que "una violencia contra la existencia de mi libertad en una cosa exterior" (1821: § 94).

Por lo tanto, se hace posible concebir la pena a partir de la injusticia misma. En efecto, la violencia ejercida contra la voluntad es una violencia y una coerción que "se destruyen inmediatamente en su concepto" (1821: § 92), puesto que "suprimen la expresión de la existencia de una voluntad, la manifestación exterior de una libertad" (§ 92); ahora bien, esto se contradice, pues la voluntad sólo es idea o libertad real en la medida en que se inscribe en la exterioridad. De aquí en más, todo gira en torno a esta contradicción interna de la injusticia. El derecho de coerción está en segundo término respecto de esta contradicción interna que corroe el acto injusto. De ahí, el § 97 de los *Principios de la filosofía del derecho,* en el cual se resume toda la lógica de la pena: "Sin duda, la violación del derecho en tanto derecho posee, como acontecimiento, una existencia positiva exterior, pero contiene la negación. La manifestación de esta negatividad es la negación de esta violación que entra a su vez en la existencia real; la realidad del derecho no es otra que su necesidad reconciliándose consigo misma por la supresión de la violación del derecho".

Tenemos al fin el *concepto* de la pena: resulta de la negatividad misma del crimen. El concepto de la pena no es otro que "ese vínculo necesario que hace

que el crimen, como voluntad en sí negativa, implique su negación misma, que se presenta como pena. La identidad interior, en la existencia exterior, se refleja para el entendimiento como igualdad" (1821: § 101).

Más aún, comprendemos la razón por la cual el culpable mismo es quien debe pagar: su voluntad es la existencia que entraña el crimen y que debe suprimirse. "Esa existencia es el verdadero mal que debe ser alejado, y el punto esencial está ahí donde ella se encuentre" (1821: § 99). Es preciso ir aun más lejos: "La aflicción que se impone al criminal no sólo es justa en sí misma; [...] es un derecho del criminal mismo, [...] ya está implicada en su voluntad existente, en su acto" (§ 100). En efecto, castigando al criminal, lo reconozco como ser racional que postulaba la ley al violarla; lo someto a su propio derecho. Hegel llega a decir: "En ese sentido, al considerar que la pena contiene su derecho, se hace honor al criminal como a un ser racional" (§ 100).

Así, pues, queda resuelto el enigma de la pena. Pero sólo estará resuelto si la lógica de la pena queda contenida en la problemática en la cual se desarrolla, a saber, en los límites de la filosofía del derecho. Agrupemos en conjuntos estas condiciones de validez: (1) una filosofía de la voluntad, es decir, de la realización de la libertad; (2) el nivel del derecho abstracto, es decir, de la voluntad no reflejada aún en su subjetividad; (3) la idea de una determinación que la voluntad detenta de las cosas, más exactamente, de las cosas apropiadas y poseídas; (4) la referencia a un derecho contractual que vincula dos voluntades exteriores, unas con respecto a otras. Si tales son las condiciones de posibilidad de la pena, hay que concebir el derecho penal como contemporáneo del derecho de las cosas y de los contratos. Como éste último, el derecho penal es anterior –lógicamente, cuando no cronológicamente– a la *moralidad subjetiva* (1821: 2ª parte) y, *a fortiori,* anterior a la *moralidad objetivada* que rige a la familia, la sociedad civil y, por último, al Estado (1821: 3ª parte).

Sobre esta base, la desmitización puede ser comprendida racionalmente; al menos en su fase negativa, no significa otra cosa que el retorno de la pena al derecho abstracto. En sí mismo, este retorno es simplemente la contrapartida crítica del pensamiento del derecho abstracto según su concepto.

¿Qué significa esto? Y bien, que no se puede *moralizar* ni *divinizar* la pena.

No se la puede moralizar porque la primera aparición de la voluntad subjetiva consciente de sí en el ejercicio de la pena es la venganza. A partir del momento en que considero la aplicación de la pena como la acción de una voluntad subjetiva, la particularidad y la contingencia de esta voluntad se tornan evidentes. La venganza es la contingencia misma de la justicia en el justiciero. En él, la pena es ante todo impura; en un principio, incluso, el castigo no es sino un modo de perpetuar la violencia en una cadena infinita de crímenes. El

"infinito malo" entra en escena y contamina la justicia; Hegel pensaba sin duda en Esquilo y en la *Orestíada* cuando escribía: "La venganza se convierte en una nueva violencia en tanto acción positiva de una voluntad particular. Cae, por esta contradicción, en el proceso del infinito y se transmite, sin límite, de generación en generación" (18: § 102).

La abolición de la falta inaugura así una nueva contradicción, la de la justicia y el justiciero, de la ley y la contingencia de la fuerza. Para que el castigo no sea venganza, sería necesario que la voluntad, "como particular y subjetiva, quiera lo universal como tal" (Hegel, 1821: § 103). La tarea de esta moralidad subjetiva es reflejar sobre sí esta contingencia, de manera tal que este infinito ya no sea únicamente en sí, sino para sí.

Con esta nueva tarea, señala Hegel, dejamos la Antigüedad por el cristianismo y los tiempos modernos: "El derecho de la particularidad del sujeto a hallarse satisfecho, o, lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva, constituye el punto crítico y central en la diferencia entre la Antigüedad y los tiempos modernos. Ese derecho en su infinitud se expresa en el cristianismo, en el marco del cual se convierte en el principio universal real de una nueva forma del mundo" (Hegel, 1821: § 124).

Sin embargo, esta empresa de moralizar la pena, de vencer el espíritu de venganza en el plano de la moralidad subjetiva, debe fracasar y conducir al punto de vista de la moralidad objetiva, es decir, el de las comunidades concretas, históricas (familia, sociedad civil, Estado). ¿Por qué este fracaso y esta imposibilidad de permanecer en el punto de vista de la moralidad subjetiva? Porque, "la reflexión abstracta fija [el] momento de la [particularidad] en su diferencia y en su oposición a lo universal; produce entonces la creencia de la moralidad de que sólo se mantiene en un áspero combate contra la satisfacción propia" (Hegel, 1821: § 124).

Como se ve, la filosofía del derecho no puede incorporar el concepto de certeza moral –del *Gewissen*– a la doctrina de la moralidad subjetiva, sin tomarlo con todo el cortejo de antinomias que la *Fenomenología del espíritu* había desarrollado en el capítulo IV ([1807] 1949: t. II, 190-200). Ahora bien, la *Fenomenología del espíritu* había mostrado que no se puede transferir la lógica de la pena desde la esfera del derecho abstracto, hacia una moral de la intención sin entrar en una problemática funesta; querer extirpar el mal, ya no como violación del derecho, sino como intención impura, es librarse al conflicto mortal de la *conciencia que juzga* y de la *conciencia juzgada*. Ahora bien, recordamos que dicho conflicto descubre una salida en la teoría, no del castigo, sino de la *reconciliación* llamada "perdón". El *Gewissen* no puede conducir del crimen al castigo, según una lógica de la identidad, sino al desgarro

interior. Así, la conciencia que juzga es la que deberá tomar la iniciativa de romper el infierno del castigo; deberá revelarse hipócrita y dura; hipócrita, porque se retiró de la acción y de toda efectividad; dura, porque rechazó la igualdad con la conciencia actuante. Sólo le queda una salida: no el castigo, pues sigue siendo el punto de vista de la conciencia que juzga, sino el perdón, por el cual la conciencia que juzga renuncia a la particularidad y a la unilateralidad de su juicio: "El perdón que una conciencia tal otorga a la primera conciencia es la renuncia a sí misma, a su esencia inefectiva, esencia a la cual identifica esa otra conciencia que era acción efectiva, y reconoce correctamente lo que se denomina mal según la determinación que la acción recibía del pensamiento; o, más exactamente, abandona esta diferencia del pensamiento determinado y su juicio determinante que es para sí, de la misma manera que el otro abandona la determinación que es para sí de la acción. La palabra de la reconciliación es el espíritu*siendo-ahí* que contempla el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que está absolutamente en el interior de sí; un reconocimiento recíproco que es el espíritu *absoluto*" ([1807] 1949: 198).

El momento de la reconciliación, que la *Fenomenología del espíritu* ubicaba en el cruce de la teoría de la cultura y la teoría de la religión, está cargado de sentido para nosotros. Si remitimos este desarrollo al que le corresponde en los *Principios de la filosofía del derecho,*[1] comprenderemos que el problema de la pena ya no encuentra su lugar en la esfera de la moralidad subjetiva.[2] La lógica del crimen y el castigo posee un sentido exclusivamente jurídico, pero no moral; desde el momento en que se habla de mal y ya no de crimen, de mal moral y ya no de violación del derecho, se ingresa en las antinomias de la subjetividad infinita: cuando la conciencia del mal ya no tiene el apoyo del derecho abstracto, pero no posee aún el de la moralidad objetiva, es decir, de la comunidad

[1] Los *Principios de la filosofía del derecho* remiten expresamente a la *Fenomenología del espíritu*, al final de los parágrafos 135 y 140.

[2] En una ocasión, Hegel habla del crimen, pero para decir que no se debe hacer intervenir la psicología del criminal en la imputación del crimen: "Decir, para que sea posible imputársela como crimen, que el criminal debe haberse representado, en el momento de su acción, el carácter injusto y culpable de ésta, es plantear una exigencia que parece salvaguardarle el derecho de la subjetividad, pero que en realidad niega su naturaleza inteligente inmanente" (1821: § 133). Así, la subjetividad no debe ser proyectada retrospectivamente en la esfera del derecho abstracto. Hegel agrega: "La esfera en la cual estas circunstancias pueden ponerse en consideración para atenuar la pena no es la del derecho, sino la de la gracia" (1821: § 133). ¿No es legítimo aproximar esta observación a la dialéctica del mal y del perdón en la *Fenomenología del espíritu?* La única proyección posible de la moralidad subjetiva sobre el derecho abstracto no es la moralización de la pena, sino el perdón mismo; sin embargo, al mismo tiempo, salimos del derecho puro.

concreta, es demasiado "subjetiva" para desarrollar una lógica objetiva. Al respecto, el parágrafo 139 de los *Principios de la filosofía del derecho*, dedicado al mal moral, no va a la zaga de la *Fenomenología del espíritu*: la lógica de la injusticia y de la pena, que nos sirvió de hilo conductor en el plano del derecho abstracto, no puede ser extrapolada al plano de la conciencia subjetiva, porque la reflexión y el mal tienen el mismo origen, a saber, la separación entre la subjetividad y lo universal; por eso, dice Hegel, la certeza moral misma está "al borde de caer en el mal" (1807). Extraña paradoja, en verdad: la reflexión está condenada a vacilar en el punto en que la conciencia *del* mal y la conciencia *como* mal se vuelven indiscernibles. Ese punto de indecisión reside precisamente "en la certeza que existe para sí, que conoce y decide para sí" (1807). Por cierto, podemos concluir, con San Pablo, Lutero y Kant, que el mal es necesario, es decir, "que el hombre es malo en sí o por naturaleza y, a la vez, por su reflexión en sí mismo" (1807). Pero ninguna lógica de la pena puede proceder de un mal que ya no tiene medida objetiva en el derecho. En este punto, la contradicción es estéril. Por eso mismo, la conciencia del mal ya no se resuelve en un castigo igual a la falta, sino en la decisión de no limitarse a esta "etapa de la escisión". La superación no reside en el castigo, sino en el abandono del punto de vista de la subjetividad.

Mientras que la *Fenomenología del espíritu* desembocaba en la problemática del perdón, a través de la dialéctica de la conciencia que juzga y de la conciencia juzgada, los *Principios de la filosofía del derecho* salen del atolladero de la convicción subjetiva por el lado de la moralidad objetiva, es decir, de una teoría del Estado. Pero el sentido profundo es el mismo: el castigo consagraba la distancia entre la conciencia que juzga y la conciencia juzgada; el más allá del castigo es la igualación de las dos conciencias, la reconciliación, llamada "perdón" en el lenguaje de la religión o "comunidad" en el lenguaje de la moralidad objetiva, es decir, en última instancia, en el lenguaje de la política. [3]

[3] Los *Principios de la filosofía del derecho* integran los análisis de la *Fenomenología del espíritu* sobre la base de esta comparación: "En la *Fenomenología del espíritu*, cuyo capítulo completo 'Das Gewissen' también es comparable en lo referente al pasaje a un grado más elevado (por lo demás, definido de otra manera), he tratado una serie de cuestiones análogas: ¿Hasta qué punto esta complacencia en sí no es una idolatría aislada de sí? ¿Puede formar también algo así como una comunidad cuyo vínculo y sustancia sean la seguridad recíproca en la buena conciencia, las buenas intenciones, la dicha de la pureza mutua, pero sobre todo la voluptuosidad espléndida de este conocimiento y de esta expresión de sí mismo que se cultiva y que se mantiene? ¿Acaso las almas bellas (como se las llama), la noble subjetividad apagándose a sí misma en la vanidad de toda objetividad y también en la irrealidad de sí, y otras manifestaciones más, son maneras de ser próximas del grado que estudiamos?" (1821: § 140).

Al término de esta segunda parte, en la que Hegel nos ha servido de guía, la tarea de desmitologizar la pena parece ser simple y clara. En la medida en que el mito de la pena es una mito-lógica del crimen y del castigo, desmitologizar la pena es retrotraer la lógica de la pena al lugar originario en el cual es una lógica sin mito. Ese lugar originario es el derecho abstracto, del cual el derecho penal es uno de sus aspectos. Allí, la razón de la pena es sin mito, porque descansa sobre el concepto de voluntad racional. Diremos, pues, que la lógica de la pena es una lógica sin mito, en la medida en que puede ser reconducida a una lógica de la voluntad, es decir, a determinaciones históricas de la libertad.

El mito comienza cuando la conciencia moral intenta insertar en la esfera de la interioridad una lógica de la pena que sólo tiene sentido jurídico y que descansa en el doble presupuesto de la exteriorización de la libertad en una cosa y del vínculo exterior de dos voluntades en un contrato. Tal es el *rationale* de la pena. Pero la contrapartida no es menos rigurosa: todo intento de moralizar la pena se pierde en las antinomias de la conciencia que juzga y de la conciencia juzgada. Con mayor razón, no podemos *divinizarla* sin retornar a la "conciencia desdichada" que consagra la separación, la distancia: es el mundo de la religión como terror; es el mundo de *El proceso* de Kafka y de la *deuda impaga*.

Así, al retornar al derecho abstracto, la lógica sin mito de la pena descubre la vasta playa del mito de la expiación. ¿Es éste un mito sin razón, recíproco de una razón sin mito? Dicho de otro modo, ¿la desmitologización de la pena se agota en la deconstrucción del mito? Por mi parte, no lo creo. No todo es impensable en la idea de una pena no jurídica, hiperjurídica; pero habría que darle un sentido nuevo a la desmitologización, sumarle la reinterpretación a la deconstrucción.

Ése será el objeto de la tercera parte.

Del "figurativo" judicial al "memorial" de la pena

¿Qué es reinterpretar la pena? Al plantear esta última pregunta, nos vemos confrontados con las dificultades más extremas, las mismas que consideramos en la cuarta aporía bajo el título de juridización de lo Sagrado. Ahora bien, aportaríamos una respuesta incompleta a esta aporía si nos limitáramos a pasar del sentido literal de la pena en el derecho penal a su sentido analógico o simbólico en la dimensión de lo Sagrado. Ciertamente, eso debe ser hecho. Pero, debido a su contextura racional, el mito de la pena exige un tratamiento especial, tanto en el orden de la reinterpretación como en el de la deconstrucción. Nos quedaríamos en el plano de la imagen o de la representación si pretendiéramos vencer la lógica

de la ley y de la pena por un símbolo que permanecería no pensado. Sólo una lógica nueva puede vencer una lógica vetusta. Consecuentemente, toda la economía de pensamiento, en el marco de la cual la pena no es más que un momento, debe ser superada en una economía nueva, según una progresión inteligible. Por eso, el tratamiento analógico de la pena constituirá solamente un primer momento con vistas a otra lógica. Intentaré extraer esta otra lógica –diferente de la lógica de la *equivalencia*– de la doctrina paulina de la justificación; esta nueva lectura responderá a la lectura no dialéctica que sostenía nuestra cuarta aporía. Esta nueva lógica, esta lógica "absurda", al decir de Kierkegaard, se expresará en la ley de la *sobreabundancia*, única capaz de hacer caducar la economía de la pena y la lógica de la *equivalencia*. Sólo entonces podrá proponerse un buen uso del mito de la pena. En efecto, el único *status* concebible del mito de la pena es el de un mito aniquilado, el de un mito destruido, del cual siempre debemos guarda memoriar. Hacia esa idea del *memorial de la pena*, se orientará en lo sucesivo nuestra meditación. "Figurativo" de la pena, "lógica" de la sobreabundancia, "memorial" de la pena, estos serán los tres momentos de nuestra progresión.

He aquí lo que yo entiendo por "figurativo" de la pena.

La pena pertenece a una constelación de representaciones, junto a expresiones tales como tribunal, juicio, condena, absolución; esta constelación, tomada en bloque, constituye un plano de representación en el cual se proyectan relaciones de otro orden.

Lo que el lenguaje judicial *codifica*, en el sentido preciso de la palabra, son esencialmente relaciones ontológicas susceptibles de ser representadas en la analogía de las relaciones de persona a persona. Precisamente, Hegel ha mostrado que, en una lógica de la voluntad, la pena es contemporánea de la constitución del derecho de las personas. Esta misma relación de persona a persona la encontramos, en un sentido analógico, en lo que sería una *poética* de la voluntad, y ya no solamente una lógica de la voluntad. Junto con esta relación de persona a persona, vienen todas las demás relaciones del mismo nivel: la deuda, el rescate la redención.

Que esta poética de la voluntad no se agota en la analogía de la relación de derecho, lo demuestran otras analogías, que la equilibran y la rectifican. Evocaré dos de ellas, que se oponen entre sí, pero que juntas se oponen a la metáfora jurídica. La primera, la metáfora "conyugal", es de orden lírico; la segunda, la metáfora de la "ira de Dios", es de orden trágico. Consideradas de manera conjunta, permiten desjuridizar el vínculo personal que el antiguo Israel expresó en una noción más fundamental que cualquier derecho: la noción de Alianza.

Por cierto, este tema de la Alianza se presta a una transcripción jurídica. La inversión en el "figurativo" judicial se vuelve posible por el carácter eminente-

mente ético de la religión de Yahvé; más exactamente, la transición entre el pacto hiperjurídico de la Alianza y su *analogon* jurídico fue asegurada por la noción de *Thorá*, que de manera muy amplia significa instrucción de vida, pero cuyo equivalente latino *–lex–*, a través del *Nomos* de los Setenta, se cargó sin dificultad de las connotaciones del derecho romano en el cristianismo latino. En este sentido, la jurisprudencia del derecho rabínico y toda la conceptualidad relativa a él, facilitaron considerablemente la juridización del conjunto de las relaciones concentradas en el tema de la Alianza.

Sin embargo, la conceptualidad jurídica nunca agotó el sentido de la Alianza. Ésta nunca dejó de designar un pacto vivo, una comunidad de destino, un lazo de creación, que supera infinitamente la relación del derecho. Por esa razón, el sentido de la Alianza pudo invertirse en otros "figurativos", tales como la metáfora conyugal de Oseas y de Isaías; ahí es donde se expresa el excedente de sentido que no tiene cabida en la figura del derecho. Más que cualquier figura jurídica, la metáfora conyugal sigue muy de cerca la relación de fidelidad concreta, el lazo de creación, el pacto de amor, en suma, la dimensión del don que ningún código llega a captar ni a institucionalizar. Podemos arriesgarnos a decir que ese orden del don es al de la ley lo que el orden de la caridad es al de los espíritus en la famosa doctrina pascaliana de los Tres Órdenes.

El mito de la pena debe ser transpuesto en esta dimensión del don, propia de una poética de la voluntad. En una poética como ésta, ¿qué pueden significar pecado y pena? El pecado, desjuridizado, no significa, a título primordial, violación de un derecho, transgresión de una ley, sino separación, desarraigo.

La otra simbólica, evocada más arriba, la de la "ira de Dios", también demuestra que, en esta experiencia de separación, el aspecto jurídico es secundario y derivado. Esta simbólica, de acento trágico, primero parece incompatible con la simbólica conyugal, de acento lírico; por su lado nocturno, parece, incluso, inclinarse hacia el terror y ordenarse en el mismo lado que la lógica de la pena. Pero difiere profundamente de ésta última por su carácter de *teofanía*. A diferencia de la ley anónima de la pena, de la exigencia impersonal de una restauración del orden, el símbolo de la "ira de Dios" hace presente al Dios vivo; esto último lo sitúa en el mismo ciclo que el símbolo conyugal, en el seno de una poética de la voluntad. El orden del don, contra toda apariencia, no conduce a las tiernas efusiones; entramos en él por el porche de lo "terrible". Tragedia de la "ira", lirismo del vínculo "conyugal" son como el lado nocturno y el lado diurno del encuentro con el Dios vivo. Tragedia y lirismo trascienden, cada uno a su manera, el plano ético de la ley, del mandamiento, de la transgresión y del castigo.

Entiendo que en el antiguo Israel este tema de la ira de Dios también fue fuertemente moralizado por el contacto con la ley y los mandamientos. Pero su lado irracional resurgió cuando la "sabiduría" de Babilonia y la de Israel se enfrentaron a un problema que ya no era el de la transgresión, sino el problema del fracaso de la teodicea. Si el curso de la historia y el de los destinos singulares escapan a la ley de retribución, entonces la visión moral del mundo se derrumba; es necesario aceptar en la resignación, la confianza y la adoración, un orden que no puede transcribirse en términos éticos. El Dios trágico resurge de las ruinas de la retribución, en la misma medida en que el Dios ético se juridizó sobre el camino de la ley y de los innumerables mandatos. Por esa razón, el retorno al tema de la ira de Dios forma parte de la desjuridización de lo Sagrado, que rastreamos en varios planos a la vez. Aquí, la simbólica de la "ira" y la del vínculo "conyugal" son concurrentes: en efecto, si la Alianza es más que un contrato, si es el signo de una relación creadora, y si el pecado es más que una transgresión, si es la expresión de una separación ontológica, entonces la ira de Dios puede ser otro símbolo de esta misma separación, vivida como amenaza y como destrucción activa.

Si tal es el pecado en su sentido hiperjurídico, es preciso decir que la pena no es sino el pecado mismo; no es un mal que se suma al mal; no es aquello que una voluntad punitiva hace padecer como precio de una voluntad rebelde. Esta relación jurídica entre voluntades es únicamente la imagen de una situación más fundamental, en la cual la pena del pecado es el pecado mismo como pena, a saber, la separación misma. En ese sentido, me arriesgaré a decir que desjuridizar la pena es tan necesario como lo es desacralizar lo jurídico. Hay que descubrir esa dimensión radical en la cual pecado y pena son solidarios, como lesión de una comunidad creadora. Ambas operaciones están unidas: es necesario volver a llevar la pena a la esfera del derecho abstracto y profundizar, a la vez, en su sentido no jurídico, hasta que se identifique el mal fundamental de la separación.

Tal es el "figurativo" de la pena. Comprendemos ahora su carácter derivado y, al mismo tiempo, su pregnancia y su seducción. Es un mito de segundo grado, una racionalización, que sustituye símbolos más primitivos, de carácter lírico o trágico. Como tal, toda la simbólica de la ley debe ser situada en el mismo rango que las mitologías de carácter cosmológico. No obstante, tiene una preeminencia sobre los mitos artificialistas y animistas, que es fácilmente explicable: en primer lugar, el mito de la ley, que envuelve el de la pena, figura la intención personalizante del vínculo de creación, en virtud de esos mismos aspectos "personalistas" del derecho abstracto, mientras que el mito artificialista o animista figura los aspectos nopersonales, cósmicos, de dicho vínculo. Además, a diferencia de otras metáforas del creacionismo judeocristiano, la metáfo-

ra jurídica articula aspectos de la experiencia humana altamente racionalizables, en tanto que nada posee mayor claridad, rigor y continuidad histórica que la experiencia jurídica, bajo su doble forma, la del contrato y la de la pena. Comparada con cualquier otra mitología, la mitología jurídica tiene la ventaja de ser "mito-lógica". Por último, así como la racionalidad del derecho se liga en el mito a las fuentes del terror, en ese punto en que lo Sagrado significa la amenaza absoluta, la conjunción de la Razón y del Peligro hace de esta "mito-lógica" la más cautiva, la más falaz de las mitologías, en consecuencia, la más difícil de deconstruir, pero ante todo la convierte en la que más enérgicamente resiste a la reinterpretación.

Ahora bien, ¿hemos satisfecho las exigencias de una reinterpretación digna de esta "mito-lógica", al tratar la pena como un simple "figurativo"? ¿Acaso debemos conformarnos con un procedimiento que se limita a romper la cáscara de una metáfora, chocándola contra la de las metáforas adversas? Está claro que este juego permanece cautivo de la representación y que no vence a la ley de la pena en el plano del concepto. Por esa razón, la *analogía* sólo debe dar acceso a una nueva lógica que se declara primero bajo los rasgos de una antilogía, o de la lógica "absurda". Éste es el camino de la paradoja paulina, en los famosos textos sobre la justificación que ya evocamos una vez, pero según la lógica de la pena. Se trata, ahora, de hacer estallar el mito de la pena mediante una especie de *inversión del pro al contra,* operado en el plano mismo de la ley y con los recursos del lenguaje judicial. Intentaré, pues, una segunda lectura de la justificación paulina, que responderá punto por punto a la lectura literal del principio.

Desde las primeras palabras del gran texto *Epístola a los romanos* (1, 16; 5, 21), queda claro que lo que Pablo llama la justicia de Dios –δικαιοσύνη Θεοῦ– es hiperjurídico en su concepto. He aquí el exergo de ese famoso desarrollo: "Porque no me avergüenzo del Evangelio, porque es poder de Dios para salvación de todo aquel que cree; del judío primeramente, y también del griego. Porque en el evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe, como está escrito: Mas el justo por la fe vivirá" (Rom 1, 16). Es notable que todos los comentadores se hayan topado con este tema complejo que los condena a exponer y a yuxtaponer elementos heterogéneos: justicia judicial *y* gracia; castigo *y* fidelidad a las promesas; expiación *y* misericordia. No obstante, ¿el momento propiamente jurídico puede subsistir simplemente junto al problema de misericordia sin sufrir una transformación que lo destruye en tanto jurídico? ¿De qué modo la justicia viva que vivifica seguiría siendo judicial en una parte intacta de sí misma?

Sigamos el movimiento de la epístola.

Tal como dijimos en nuestra primera lectura, Pablo ingresa en la problemática de la justificación por la puerta de la Ira: "Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad" (Rom 1, 18). He aquí, pues, que la justicia que vivifica reitera la justicia que condena; incluso la supuesta lógica de la pena está inserta como un bloque en el desarrollo: "El día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, el cual pagará a cada uno conforme a sus obras: vida eterna a los que, perseverando en hacer bien, buscan gloria y honra e inmortalidad, pero ira y enojo a los que son contenciosos y no obedecen a la verdad, sino que obedecen a la injusticia" (Rom 2, 5-8). ¿De qué modo esta economía *cerrada* del juicio, que clasifica a los buenos y a los malos fuera de todo Evangelio, puede cohabitar con algo diferente de sí misma en el interior de una economía más vasta, cuyo principio enunciaremos más adelante? ¿Cómo un fragmento de justicia judicial puede subsistir en el interior de la justicia que vivifica? ¿Este "preevangelio" subsistirá como una pequeña isla no convertida al evangelio de la gracia?

Considero que la lógica de Pablo es mucho más paradójica de lo que podemos concebir en una mentalidad jurídica que, según mostró Hegel, sigue siendo una lógica de la identidad.

Pablo es el verdadero creador de esta inversión del pro al contra que Lutero, Pascal y Kierkegaard erigieron al rango de lógica de la fe.

Para Pablo, es necesario ir primero al *extremo* de la condena, y luego dirigirse al *extremo* de la misericordia: "La paga del pecado es la muerte, mas la dádiva de Dios es vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro" (Rom 6, 23). Esta lógica absurda, como la llama Kierkegaard, hace estallar la lógica de la ley por contradicción interna: la ley pretendía dar la vida, sólo da la muerte. Lógica absurda que sólo produce su contrario. Aquello que se nos presentaba como una lógica de la identidad –"la paga del pecado es la muerte"– se convierte en la contradicción vivida, que hace estallar la economía de la ley. Por esta lógica "absurda", el concepto de ley se destruye a sí mismo y, junto al concepto de ley, todo el ciclo de nociones relativas a él: juicio, condena, pena. Esta economía se sitúa ahora en bloque bajo el signo de la muerte.

La lógica de la pena sirve así de contraste, de contrapartida, de contrapunto para el anuncio y la proclamación que es el Evangelio mismo: "Pero ahora, aparte de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios..." (Rom 3, 21). Sigue siendo la justicia, pero la justicia que vivifica: "Esta justificación por la fe, sin las obras de la ley" (Rom 3, 28) plantea al pensamiento un problema insólito: ¿la justificación se ordena en la lógica de la pena por la expiación de Cristo, tal como decíamos al comienzo? Por cierto, se puede mantener la justificación en

el marco jurídico en el cual se expresa, y pretender que el tribunal está confirmado por la absolución, que, tomada al pie de la letra, sigue siendo un acto judicial. Pero ¿no quedamos cautivos de las palabras, de las imágenes y, me atrevo a decir, de la puesta en escena? En la doctrina de la justificación, el aparato judicial tiene el papel de una terrible y grandiosa puesta en escena, comparable a las "escenas" primitivas que la arqueología del inconsciente descubre. Se podría hablar, por simetría, de "escena escatológica": se arrastra al acusado ante el tribunal; el acusador público lo convence del crimen; merece la muerte; y luego, he aquí la sorpresa: ¡se lo declara justo! Otro ha pagado por él; se le imputa la justicia de eso otro. Pero ¿cómo podría tomarse al pie de la letra esta imaginería? ¿Qué es un tribunal en el cual el acusado convencido de crimen es absuelto? ¿No es acaso un no tribunal? ¿El veredicto de absolución no es un no veredicto? ¿La imputación, una no imputación?

Por consiguiente, no se podría tratar la lógica de la pena como una lógica autónoma: se agota en la demostración absurda de su contrario; no tiene ninguna consistencia propia, y sólo sabemos una cosa de la ira, de la condena y de la muerte, a saber, que en Jesucristo fuimos librados de ellas. Sólo en la retrospección de la gracia, podemos obtener una visión fronteriza de aquello de lo cual fuimos eximidos.

Hacia esta interpretación se dirige el argumento de Pablo, cuando, en su segundo momento, la lógica absurda se supera en lo que puede denominarse la lógica de la "sobreabundancia". Se conoce el paralelo a menudo citado entre Adán y Jesucristo en el capítulo 5 de la *Epístola a los Romanos*: "Así que, como por la transgresión de uno vino la condenación a todos los hombres, de la misma manera por la justicia de uno vino a todos los hombres la justificación de vida. Porque así como por la desobediencia de un hombre los muchos fueron constituidos pecadores, así también por el poder de uno, los muchos serán constituidos justos" (Rom 5, 18-19). Este paralelo es solamente el marco retórico en el cual se inserta otra lógica: con fingida negligencia, Pablo comienza el paralelo, luego lo suspende, y de pronto lo rompe: "Por tanto, como el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron..." –sigue una cascada de incisas: "Pues ante la ley...", "Sin embargo, la muerte..."–, y súbitamente la ruptura de la construcción y la inversión: "Pero el don no fue como la transgresión" (Rom 5, 12-15). Una nueva economía se expresa retóricamente por esta ruptura de la sintaxis: "Si por la transgresión de uno sólo murieron los muchos, *mucho más* (πολλῷ μᾶλλον) abundaron para los muchos la gracia y el don de Dios por la gracia de un hombre, Jesucristo. Y con el don no sucede como en el caso de aquel uno que pecó; porque ciertamente el juicio vino a causa de un solo peca-

do para condenación, pero el don vino a causa de muchas transgresiones para justificación. Pues si por la transgresión de uno solo reinó la muerte, *mucho más* (πολλῷ μᾶλλον) reinarán en vida por uno solo, Jesucristo, los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia" (Rom 5, 15-17). "Mucho más...", "mucho más...". ¿Nos atreveremos a seguir llamando lógica a esta *inversión del pro al contra* que hace estallar la gramática de la comparación? "La ley se introdujo para que el pecado abundase; mas cuando el pecado abundó, sobreabundó la gracia" (Rom 5, 20-21). La lógica de la pena era una lógica de equivalencia (el pago del pecado es la muerte); la lógica de la gracia es una lógica del excedente y del exceso. No es otra cosa que la locura de la Cruz.

Las consecuencias son considerables: ¿la presentación de un juicio que clasificaría a los justos y a los injustos por un tipo de método de división según el cual unos serían enviados al infierno y los otros, al paraíso: no es superada como no dialéctica, como ajena a esta lógica de la sobreabundancia? La paradoja última parece ser la de una doble destinación imbricada en cada uno: la justificación de todos se superpone, en cierto modo, a la condena de todos, a favor de un afán de superación en el corazón de la historia misma. En ella, la economía de la sobreabundancia se entremezcla con el trabajo de la muerte, en medio de la misma "multitud" de los hombres. Quien llegare a comprender el "mucho más" de la justicia de Dios y la "sobreabundancia" de su gracia, habrá puesto fin al mito de la pena y a su apariencia lógica.

Pero ¿qué significa poner fin al mito de la pena? ¿Significa relegarlo al altillo de las ilusiones perdidas? Quisiera sugerir una solución a todas nuestras aporías, que satisfaría a la vez la desmitologización hegeliana y la lógica absurda de Pablo: me parece que la lógica de la pena subsiste a la manera de un mito quebrado, como una ruina, en el corazón de esta nueva lógica, que es, al mismo tiempo, locura, la locura de la Cruz. El estatuto del mito es entonces el del *memorial*. Por memorial, entiendo aquel estatuto paradójico de una economía que sólo puede ser predicada como una época extinta. Para Pablo, la pena forma parte de una economía total que llama *nomos*, ley, y que posee su lógica interna: ley trae aparejada codicia, que llama transgresión, y que implica condena y muerte. Esta economía entera bascula en el pasado bajo el empuje del "pero ahora...": "Pero ahora, sin la ley, se ha manifestado la justicia de Dios..." (Rom 3, 21).

Así, el memorial es un pasado superado, al cual no puede conferírsele ni el estatuto de ilusión, del cual podríamos liberarnos para siempre por un simple movimiento de desmitologización a disposición de nuestro pensamiento, ni como ley eterna de la verdad, que hallaría en la expiación del Justo su confirma-

ción suprema. La pena es más que un ídolo a romper y menos que una ley a idolatrar. Es una economía que "hace época" y que la predicación retiene en la memoria del Evangelio. Si la ira de Dios ya no tuviera ningún sentido para mí, tampoco podría comprender lo que significan el perdón y la gracia; pero si la lógica de la pena tuviera un sentido propio, si se bastara a sí misma, sería por siempre invencible como ley del ser; la expiación de Cristo debería inscribirse dentro de esta lógica, de la cual constituiría la victoria más importante, como sucede en las teologías de la "satisfacción vicaria", que siguen siendo teologías de la pena y no del don ni de la gracia.

Ahora bien, ¿podemos *pensar* ese memorial de la pena? Quizás ésta sea la última aporía que debamos asumir aquí; esta aporía concierne al carácter epocal de una economía extinta, que es un poco más que una representación humana o que una ilusión a disolver, y un poco menos que una ley eterna. ¿Podemos *pensar* el pasaje de una economía a la otra como un acontecimiento en lo divino, como un advenimiento en lo Sagrado? Quizás los filósofos no tienen aún la lógica conforme a ese pensar; los poetas, al menos, siempre han tenido un lenguaje para decir esas épocas del ser. Esquilo pregunta en la *Orestíada*: "Y ahora aun, por tercera vez, llegó a nosotros. ¿Qué debo decir? ¿La muerte o la salvación? ¿Dónde se terminará, dónde se detendrá, por fin, dormida, la ira de la Vengadora?" (*Corifeo*, 1073-1075). Amos responde a Esquilo: "La ira de dios dura un instante, su *hesed*, su fidelidad, toda la vida".

Quinta parte

Religión y fe

Prefacio a Bultmann

Para presentar hoy a un público francés dos obras de Rudolf Bultmann tan significativas como el *Jesús* de 1926 y las conferencias de 1951 sobre *Jesucristo y la Mitología*, no es necesario resumir un texto que habla claramente por sí mismo. Quizá sea más urgente invitar previamente al lector a abrir el espacio de interrogación en el cual puede establecerse la cuestión que lo pone en movimiento: la cuestión hermenéutica en el cristianismo. Luego, puede ser útil descartar algunas ideas falsas que se interponen entre la obra y el lector, referidas principalmente al tema del mito y a la desmitologización, y que le impiden leer bien a Bultmann. Por último, puede ser iluminador confrontar estos ensayos con otras corrientes de la hermenéutica contemporánea, susceptibles de arrojar una luz lateral sobre la obra de Bultmann y de ayudar al lector a pensar mejor su empresa. Una introducción desempeñaría su función si permitiera al lector interrogar mejor, leer mejor y pensar mejor el libro que va a leer.

La cuestión hermenéutica

Siempre hubo un problema hermenéutico en el cristianismo; sin embargo, la cuestión hermenéutica hoy en día nos parece nueva. ¿Qué significa esta situación y por qué parece marcada por esta paradoja inicial?

Siempre hubo un problema hermenéutico en el cristianismo porque éste último procede de una proclamación, de una predicación originaria, según la cual, en Jesucristo, el reino se acercó a nosotros de manera decisiva. Ahora bien, esta predicación originaria, esta palabra, llega a nosotros a través de escritos –a través de las escrituras– que es importante restituir sin cesar como palabra viva, para que siga teniendo actualidad la palabra primitiva que rendía homenaje al acontecimiento fundamental y fundador. Si la hermenéutica en general es, en términos de Dilthey, la interpretación de las expresiones de la vida fijadas por la escritura, la hermenéutica propia del cristianismo radica en esa relación única entre las Escrituras y el kerigma (la proclamación) al que éstas remiten.

Esta relación de la escritura con la palabra, y de la palabra con el acontecimiento y con su sentido, es el núcleo del problema hermenéutico. Sin embargo, dicha relación se manifiesta sólo a través de una serie de interpretaciones que constituyen la historia del problema hermenéutico y, podemos decir, la historia del cristianismo mismo, en la medida en que éste es tributario de sus sucesivas lecturas de la escritura y de su aptitud para reconvertir esta escritura en palabra viva. Ciertos rasgos de lo que puede ser llamado la situación hermenéutica del cristianismo recién han sido percibidos en nuestros días; son los mismos que hacen del problema hermenéutico un problema moderno.

Intentemos, en un sentido más sistemático que histórico, desplegar esta situación hermenéutica. Se pueden distinguir en ella tres momentos, que han sido elucidados sucesivamente, aun cuando sean implícitamente contemporáneos.

El problema hermenéutico nació primero de una cuestión que ocupó las primeras generaciones cristianas, y se mantuvo en el proscenio hasta la Reforma inclusive; esta cuestión es la de la relación de los dos Testamentos o de las dos Alianzas. Allí, se constituyó el problema propio de la alegoría, en el sentido cristiano de la palabra. En efecto, el acontecimiento cristiano está en una relación hermenéutica con el conjunto de la escritura judaica, en el sentido de que la interpreta. Así, antes de ponerse en situación de ser interpretado –y ése es nuestro problema hermenéutico–, él mismo es interpretante de la escritura anterior.

Comprendamos bien la situación: en el origen, no hay –para hablar con propiedad– dos Testamentos, dos escrituras, sino una escritura y un acontecimiento; y ese acontecimiento hace aparecer la totalidad de la economía judía como antigua, como letra vieja. Sin embargo, existe un problema hermenéutico porque esta novedad no sustituye pura y simplemente la letra antigua, sino que mantiene una ambigua relación con ella: la anula y la cumple; cambia su letra en espíritu, como el agua en vino. Entonces el acontecimiento cristiano se comprende a sí mismo operando una mutación de sentido en el interior de la escritura antigua. La primera hermenéutica cristiana es esta mutación; está contenida en su totalidad en esta relación entre la letra, la historia (estas palabras son sinónimas) de la antigua Alianza y el sentido espiritual que revela *a posteriori* el Evangelio. Así, esta relación puede expresarse en los términos de la alegoría y parecerse al alegorismo estoico y, sobre todo, filoniano, o incluso adoptar el lenguaje cuasiplatónico de la oposición entre la carne y el espíritu, la sombra y la realidad verdadera. Sin embargo, se trata fundamentalmente de otra cosa: se trata del valor tipológico de los acontecimientos, de las cosas, de los personajes, de las instituciones de la antigua economía en relación con los de la nueva. San Pablo es el creador de esta alegoría cristiana. Todos conocen la interpretación de las dos mujeres de Abraham, Agar y Sara, y de su descendencia. La *Epístola a los*

gálatas, dice a propósito de ellas: "Estas cosas se dicen alegóricamente". La palabra alegoría tiene aquí sólo una relación de semejanza literaria con la alegoría de los gramáticos, de la cual nos dice Cicerón: "Consiste en decir una cosa para dar a entender otra". Pero, mientras que la alegoría pagana servía para conciliar los mitos con la filosofía, y por consiguiente para reducirlos en tanto mitos, la alegoría paulina –y las de Tertuliano y Orígenes, que dependen de ella– es inseparable del misterio de Cristo; estoicismo y platonismo no proveerán más que un lenguaje e, incluso, una sobrecarga comprometedora y desorientadora.

Así, hay hermenéutica en el régimen de cristiandad porque el kerigma es la relectura de una escritura antigua. Es notable que la ortodoxia haya resistido con todas sus fuerzas a las corrientes, desde Marcio hasta la gnosis, que querían cortar el Evangelio de su vínculo hermenéutico con el Antiguo Testamento. ¿Por qué? ¿No habría sido más simple proclamar el acontecimiento en su unicidad y de esa manera liberarlo de las ambigüedades de la interpretación del Antiguo Testamento? ¿Por qué la predicación cristiana eligió ser hermenéutica, ligándose a la relectura del Antiguo Testamento? Esencialmente, para hacer aparecer el acontecimiento mismo no como irrupción irracional, sino como el cumplimiento de un sentido anterior que permanecía en suspenso. El acontecimiento mismo adquiere espesor temporal al inscribirse en una relación significante de "promesa" a "cumplimiento". Al entrar así en una conexión histórica, el acontecimiento se inscribe en una relación inteligible; entre los dos Testamentos se instituye un contraste que es, al mismo tiempo, una armonía por medio de una transferencia. Esta relación significante muestra que el kerigma se inscribe, por ese desvío de la reinterpretación de una escritura antigua, en una red de inteligibilidad. El acontecimiento se convierte en advenimiento: al adquirir tiempo, cobra sentido. Al comprenderse a sí mismo indirectamente por la transferencia de lo antiguo a lo nuevo, se ofrece a una inteligencia de las relaciones; Jesucristo mismo, exégesis y exegeta de las Escrituras, se manifiesta como logos que abre la intelección de las escrituras.

Tal es la hermenéutica originaria del cristianismo: coincide con la intelección espiritual del Antiguo Testamento. Claro está que el sentido espiritual es el Nuevo Testamento mismo; pero, por este desvío del desciframiento del Antiguo Testamento, "la fe no es un grito", sino una intelección.

La segunda raíz del problema hermenéutico también es paulina, aunque haya alcanzado su máximo desarrollo mucho más tarde y, en ciertos aspectos, solamente con los modernos, con Bultmann precisamente. Se trata de la idea de que la interpretación del Libro y la interpretación de la vida se corresponden y, para decirlo de algún modo, se ajustan mutuamente. San Pablo es aun así el

creador de esta segunda modalidad de la hermenéutica cristiana, cuando invita al auditor de la palabra a descifrar el movimiento de su existencia a la luz de la Pasión y de la Resurrección de Cristo. De esta manera, la muerte del viejo hombre y el nacimiento de la nueva criatura se comprenden bajo el signo de la cruz y de la victoria pascual. Pero su relación hermenéutica tiene un sentido doble; muerte y resurrección reciben una nueva interpretación al tomar el desvío de esta exégesis de la existencia humana. El "círculo hermenéutico" ya está allí, entre el sentido cristiano y el sentido existencial que se descifran mutuamente.

Gracias a la admirable obra del padre Lubac sobre los "cuatro sentidos" de las Escrituras –sentido histórico, alegórico, moral, anagógico–, se conoce la amplitud de esta interpretación mutua de las Escrituras y de la existencia. Más allá de la simple reinterpretación de la antigua Alianza y la correlación tipológica entre los dos Testamentos, aquello que persiguió la hermenéutica medieval es la coincidencia entre la intelección de la fe, en la *lectio divina*, y la intelección de la realidad entera, divina y humana, histórica y física. Así, pues, la tarea de la hermenéutica es ampliar la comprensión del texto en el sentido de la doctrina, de la práctica, de la meditación de los misterios, y, por consiguiente, igualar la intelección del sentido con una interpretación total de la existencia y de la realidad en el régimen de cristiandad. En suma, la hermenéutica así comprendida es coextensiva a la economía total de la existencia cristiana. La Escritura aparece en ella como un tesoro inagotable que da qué pensar sobre todas las cosas, que contiene una interpretación total del mundo. Es una hermenéutica porque la letra sirve de fundamento, porque la exégesis es su instrumento y también porque los demás sentidos se relacionan con el primero como lo oculto con lo manifiesto. Es entonces cuando la intelección de las Escrituras, en cierto modo, recluta todos los instrumentos de cultura, literarios y retóricos, filosóficos y místicos. Interpretar las Escrituras implica, a la vez, ampliar su sentido, en tanto sentido sagrado, e incorporar el resto de la cultura profana a esta intelección. Éste es el precio por el cual las Escrituras dejan de ser un objeto cultural limitado: explicación de los textos y exploración de los misterios coinciden. Tal es la intención de la hermenéutica en su segundo sentido: hacer coincidir el sentido global del misterio con una disciplina diferenciada y articulada del sentido; igualar el *multiplex intellectus* al *intellectus de mysterio Christi.*

Ahora bien, entre estos "cuatro sentidos", la Edad Media hizo un lugar al "sentido moral", que indica la aplicación del sentido alegórico a nosotros mismos y a nuestras costumbres. El "sentido moral" prueba que la hermenéutica es mucho más que una exégesis, en el sentido estrecho de la palabra; es el desciframiento mismo de la vida en el espejo del texto. En tanto que la alegoría tiene la función de manifestar la novedad del Evangelio en la vetustez de la letra, esta

novedad se desvanece si deja de ser novedad cotidiana, si no es nueva *hic et nunc*. Ésa es la función del sentido moral no extraer moralidades de las Escrituras ni moralizar la historia, sino asegurar la correspondencia entre el acontecimiento cristiano y el hombre interior. Se trata de interiorizar el sentido espiritual, de actualizarlo –como dice san Bernardo–, de mostrar que se extiende *hodie usque ad nos*, "hasta nosotros hoy". Por esa razón, el verdadero lugar del sentido moral está después de la alegoría. Esta correspondencia entre el sentido alegórico y nuestra existencia se expresa de manera adecuada mediante la metáfora del espejo. Se trata, efectivamente, de un desciframiento de nuestra existencia conforme a Cristo. Aún podemos hablar de interpretación, por un lado, porque el misterio contenido en el libro se explicita en nuestra experiencia y verifica en ella su actualidad; por otro lado, porque nos comprendemos a nosotros mismos en el espejo de la palabra. La relación entre el texto y el espejo *–liber et speculum–* es un nudo hermenéutico fundamental.

Tal es la segunda dimensión de la hermenéutica cristiana.

La tercera raíz del problema hermenéutico en el cristianismo fue reconocida y comprendida plenamente por los modernos, luego de que se le aplicaran a la Biblia en su conjunto los métodos críticos tomados de las ciencias históricas y filológicas profanas. En este punto, volvemos a nuestra pregunta inicial: ¿por qué el problema hermenéutico es tan antiguo y, a la vez, tan moderno? En realidad, esta tercera raíz de nuestro problema se liga con lo que podemos llamar la situación hermenéutica misma del cristianismo, es decir, la constitución primitiva del kerigma cristiano. En efecto, es necesario remontarse al carácter testimonial del Evangelio. En un principio, el kerigma no es interpretación de texto, sino anuncio de una persona; en ese sentido, la palabra de Dios no es la Biblia, sino Jesucristo. Pero un problema surge y resurge del hecho de que ese mismo kerigma se exprese en un testimonio, en narraciones y, muy pronto, en textos que contienen la primera confesión de fe de la comunidad y que, por lo tanto, también contienen una primera capa de interpretación. Nosotros mismos ya no somos esos testigos que han visto, somos el auditorio que escucha a los testigos: *fides ex auditu*. Desde entonces, sólo podemos creer al escuchar e interpretar un texto que en sí mismo ya es una interpretación: en suma, tenemos un vínculo hermenéutico no sólo con el Antiguo Testamento, sino también con el mismo Nuevo Testamento.

Esta situación hermenéutica es tan primitiva como las otras dos, pues a partir de la segunda generación, el Evangelio se presenta como un escrito, como una nueva letra, una nueva escritura, que se añade a la antigua, bajo la forma de una colección de escritos que algún día serían recogidos y reunidos en un ca-

non, el "Canon Sagrado". Tal es la fuente moderna de nuestro problema de la hermenéutica: también el kerigma es un Testamento; ciertamente es nuevo, como dijimos en el primer punto, pero es un Testamento, es decir, una nueva escritura. Por ende, este Testamento nuevo también debe ser interpretado. No sólo interpreta el Antiguo Testamento, también interpreta la vida y la realidad entera; él mismo constituye un texto que debe ser interpretado.

Ahora bien, esta tercera raíz del problema hermenéutico, que es la situación hermenéutica misma, ha sido, en cierta forma, disimulada por las otras dos funciones de la hermenéutica en la cristiandad; mientras sirvió para descifrar el Antiguo, el Nuevo Testamento fue considerado una norma absoluta; y sigue siendo norma absoluta, en tanto su sentido literal sirve de base indiscutible sobre la cual se construyen todos los demás estratos del sentido alegórico, del sentido moral y del sentido anagógico. Pero he aquí que el sentido literal mismo se ofrece como un texto que debe ser comprendido, como una letra que debe ser interpretada.

Reflexionemos sobre este descubrimiento. A primera vista, parece tratarse de un producto de nuestra modernidad, quiero decir, algo que sólo podía ser descubierto tardíamente. Esto es cierto por las razones que vamos a mencionar. Sin embargo, estas mismas razones nos remiten a una estructura originaria que no por haber sido descubierta tardíamente, estaba menos presente desde el principio. Este descubrimiento es un producto de nuestra modernidad, en el sentido de que expresa la repercusión de las disciplinas críticas, filológicas e históricas sobre los textos sagrados. A partir del momento en que se analiza la Biblia entera como la *Ilíada* o los presocráticos, se desacraliza la letra y se la presenta como palabra humana; al mismo tiempo, la relación "palabra humana-palabra de Dios" ya no se plantea exclusivamente entre el Nuevo Testamento y el resto de la Biblia ni entre el Nuevo Testamento y el resto de la cultura, sino en el interior mismo del Nuevo Testamento. Para el creyente, el Nuevo Testamento mismo contiene la relación, que debe ser descifrada, entre lo que puede ser comprendido y recibido como palabra de Dios y lo que se percibe como palabra humana.

Esto es fruto del espíritu científico y, en ese sentido, es una adquisición reciente; no obstante, la reflexión nos permite descubrir, en la situación hermenéutica inicial del Evangelio, la antigua razón de este descubrimiento tardío. Como dijimos, esa situación es que el Evangelio se convirtió en un texto, en una letra; en tanto texto, expresa una diferencia y una distancia, por mínimas que sean, respecto del acontecimiento que proclama. Esta distancia, que no dejó de crecer con el tiempo, es aquella que separa al primer testigo del séquito de los que escuchan al testigo. Nuestra modernidad significa únicamente que, hoy en día, esa distancia entre el lugar en el cual estoy situado en

el seno de la cultura y el lugar original del primer testimonio se ha convertido en una distancia considerable. Por supuesto, no sólo es una distancia en el espacio, sino sobre todo en el tiempo. Ahora bien, esta distancia está dada desde el principio: es la primera distancia establecida entre el auditorio y el testigo del acontecimiento.

A partir de entonces, la distancia, en cierto modo accidental, de un hombre del siglo XX, situado en otra cultura, una cultura científica e histórica, es reveladora de una distancia original que permaneció oculta mientras la distancia fue corta, aunque ya era constitutiva de la fe primitiva misma. Esta distancia se puso más de manifiesto, sobre todo a partir de los trabajos de la escuela de la historia de las formas; esta escuela nos hizo tomar conciencia de que los testimonios reunidos en el Nuevo Testamento no son solamente testimonios individuales, por así decir, libres, sino testimonios ya situados en una comunidad confesante, en su culto, su predicación y la expresión de su fe. Descifrar las Escrituras es descifrar el testimonio de la comunidad apostólica; entramos en relación con el objeto de su fe a través de la confesión de su fe. Así, pues, comprendiendo su testimonio, recibo igualmente aquello que en su testimonio es interpelación, kerigma, "buena nueva".

Espero haber podido mostrar por medio de esta reflexión que para nosotros, modernos, la hermenéutica tiene un sentido que no tenía para los Padres de la Iglesia griegos o latinos, para la Edad Media o, incluso, para los hombres de la Reforma; que hay un sentido "moderno" de la hermenéutica, que la suerte misma de la palabra hermenéutica indica. Este sentido moderno de la hermenéutica no es sino el descubrimiento, la manifestación de la situación hermenéutica que estaba presente en el origen del Evangelio y que simplemente estaba oculta. No es paradójico sostener que las dos antiguas formas de la hermenéutica que hemos descrito contribuyeron a disimular la radicalidad de la situación hermenéutica en el cristianismo. El sentido y la función de nuestra modernidad es develar, mediante la distancia que hoy en día separa nuestra cultura de la antigua, lo que desde el principio fue único y extraordinario en esta situación hermenéutica.

La desmitologización

Me parece que la cuestión hermenéutica, en su tercera forma, contiene el principio de aquello mismo que Bultmann llama la desmitologización o desmitización. Pero, si se ha comprendido adecuadamente la cuestión hermenéutica, es importante no separar dos problemas que son frecuentes en Bultmann, y que sería erróneo tratar de manera aislada, puesto que en cierto modo uno

constituye el reverso del otro. El primero es el de la desmitologización, el segundo es el que suele denominarse "círculo hermenéutico."

A primera vista, la desmitologización es una empresa puramente negativa: consiste en tomar conciencia del revestimiento mítico que recubre la proclamación según la cual "el reino de Dios se aproximó de manera decisiva en Jesucristo". De ese modo, estamos atentos al hecho de que esta "venida" se expresa en una representación mitológica del universo, con un arriba y un abajo, un cielo y una tierra, seres celestes que desde allá arriba vienen aquí abajo y que desde aquí abajo regresan allá arriba. Abandonar esta envoltura mítica es descubrir simplemente la distancia que separa a nuestra cultura, y su aparato nocional, de la cultura en la cual se expresó la buena nueva. En este sentido, la desmitologización incide en la letra misma. Consiste en un nuevo uso de la hermenéutica, que ya no es el de la *edificación*, la construcción de un sentido espiritual sobre el sentido literal, sino una perforación debajo del sentido literal mismo, una *destrucción*, es decir, una de-construcción de la letra misma. Esta empresa tiene alguna relación con la desmistificación de la que hablaré ulteriormente. Ella también es una obra moderna, en la medida en que pertenece a una edad postcrítica de la fe.

Pero esta desmitologización se distingue de la desmistificación en el punto en que aquello que la impulsa es la voluntad de comprender mejor el texto, es decir, de realizar la intención del texto que no habla de sí mismo, sino del acontecimiento. En este sentido, la desmitologización no es lo contrario de la interpretación kerigmática, sino su primera aplicación. Señala el retorno a la situación originaria, a saber, que el Evangelio no es una escritura nueva que debe ser comentada, sino que se eclipsa frente a otra cosa, porque habla de alguien que es la verdadera palabra de Dios. Desde entonces, la desmitologización constituye sólo el reverso de la captación del kerigma. O, si se quiere, es la voluntad de poner fin al falso escándalo, constituido por la absurdidad de la representación mitológica del mundo por un hombre moderno, y de hacer aparecer el verdadero escándalo, la locura de Dios en Jesucristo, que es escándalo para todos los hombres en todos los tiempos.

Aquí, la cuestión de la desmitologización remite a la otra cuestión, a la que he llamado "círculo hermenéutico". Este círculo hermenéutico puede enunciarse de una primera manera: para comprender hay que creer, para creer hay que comprender. Este enunciado es demasiado psicológico aún, pues detrás del cree, está la primacía del objeto de fe por sobre la fe; detrás del comprender está la primacía de la exégesis y de su método sobre la lectura ingenua del texto. A tal punto que el verdadero círculo hermenéutico no es psicológico, sino metodológico; es el círculo constituido por el objeto que rige la fe y el método

que rige la comprensión. Hay círculo porque el exégeta no es su dueño; quiere comprender lo que dice el texto; por lo tanto, la tarea de comprender está regida por aquello de lo cual trata el texto mismo. La hermenéutica cristiana está impulsada por el anuncio tratado en el texto; comprender es someterse a lo que quiere y quiere decir el objeto. Aquí, Bultmann se vuelve contra Dilthey, para quien comprender el texto significa captar en él una expresión de la vida, a tal punto que el exégeta debe poder comprender al autor del texto mejor de lo que se comprendió él mismo. No, dice Bultmann: no es la vida del autor lo que rige la comprensión, sino la esencia del sentido que tiene su expresión en el texto. Bultmann está completamente de acuerdo aquí con Karl Barth cuando en el comentario a la *Epístola a los romanos* dice que la comprensión está bajo el dominio del objeto de la fe. Pero lo que distingue a Bultmann de Barth es que el primero comprendió perfectamente que esta primacía del objeto, del sentido sobre la comprensión, sólo se ejerce a través de la comprensión misma, a través del trabajo exegético. Por ende, es necesario adentrarse en el círculo hermenéutico. En efecto, sólo puedo conocer ese objeto en la comprensión del texto. La fe en aquél del cual el texto trata debe ser descifrada en el texto que habla de ello y en la confesión de fe de la iglesia primitiva que se expresó en el texto. Por esa razón, hay un círculo: para comprender el texto es necesario creer en aquello que el texto me anuncia; pero lo que el texto me anuncia no está dado en ninguna otra parte más que en el texto; por esa razón, es necesario comprender el texto para creer.

Estas dos series de observaciones, una sobre la desmitologización, otra sobre el círculo hermenéutico, son inseparables. En efecto, al tener incidencia en su letra, al quitar sus envolturas mitológicas, descubro la interpelación, que es el sentido primero del texto. Separar el kerigma del mito es la función positiva de la desmitologización. Pero ese kerigma sólo llega a ser lo positivo de la desmitologización en el movimiento mismo de la interpretación. Por esa razón, no puede ser fijado en ningún enunciado objetivo que lo sustraiga al proceso de la interpretación.

Estamos ahora en condición de afrontar los errores y malentendidos a los que dio lugar la desmitologización según Bultmann. En mi opinión, todos proceden de la falta de atención al hecho de que la desmitologización opera en varios niveles estratégicos diferentes.

Propongo distinguir de la manera que sigue los niveles de desmitologización en Bultmann, así como las definiciones de mito que corresponden a estos niveles.

En un primer nivel, el más exterior y superficial –y por eso el más vistoso–, es el hombre moderno quien desmitologiza; lo que desmitologiza es la forma cosmológica de la predicación primitiva. En efecto, la concepción de un mun-

do escalonado en cielo, tierra, e infierno, y poblado de fuerzas sobrenaturales que vienen de allí arriba y descienden aquí abajo, fue pura y simplemente eliminada, así como prescrita, tanto por la ciencia y la técnica como por la representación que el hombre se hace de su responsabilidad ética y política. Todo lo que concierne a esta visión del mundo en la representación fundamental de los acontecimientos de la salvación ha caducado desde entonces; y Bultmann tiene razón, en este nivel, al decir que la desmitologización debe ser conducida sin reservas ni sustracción, porque no tiene resto. La definición de mito que le corresponde es la de una explicación precientífica de orden cosmológico y escatológico que ya no es creíble para el hombre moderno. Como tal, el mito es un escándalo suplementario que se añade al verdadero escándalo, a la "locura de la cruz".

No obstante, el mito es algo más que una explicación del mundo, de la historia y del destino; expresa, en términos de mundo, incluso de ultramundo y de segundo mundo, la comprensión que el hombre adquiere de sí mismo con relación al fundamento y al límite de su existencia. Así, desmitologizar es interpretar el mito, es decir, referir las representaciones objetivas del mito a esta comprensión de sí que se muestra y oculta en él. Seguimos siendo nosotros quienes desmitologizamos, pero ahora según la intención del mito, el cual apunta a otra cosa más allá de lo que dice. Por lo tanto, el mito ya no puede definirse como un negativo de la ciencia; consiste en la mundanización del más allá de la realidad conocida y tangible; expresa, en un lenguaje objetivo, el sentido que el hombre adquiere de su dependencia respecto de lo que se sitúa en el límite y en el origen de su mundo. Mediante esta definición, Bultmann se opone radicalmente a Feuerbach; el mito no expresa la proyección del poder humano en un más allá ficticio, sino más bien la influencia que el hombre tiene, por medio de la objetivación y la mundanización, sobre su origen y su fin. Si el mito es efectivamente una proyección en el plano de la representación, se debe a que constituye ante todo la reducción del más allá en más acá; la proyección imaginativa es sólo un medio y una etapa de esta mundanización del más allá en el más acá.

Con el segundo nivel, la desmitologización deja de ser ya la obra exclusiva del espíritu moderno. La restitución de la intención del mito, en oposición a su movimiento objetivante, exige un recurso a la interpretación existenciaria, a la manera del Heidegger de *El Ser y el Tiempo*. Lejos de expresar una exigencia del espíritu científico, esta interpretación existenciaria choca de frente con la pretensión –filosófica y no científica en sí misma– de agotar el sentido de la realidad por la ciencia y la técnica. La filosofía de Heidegger proporciona solamente el requisito filosófico previo para una crítica del mito, cuyo centro de gravedad es el proceso de objetivación.

Sin embargo, este segundo nivel no es el último, ni siquiera es el más decisivo para una hermenéutica del cristianismo. La interpretación existenciaria es aplicable de derecho a todos los mitos; de hecho, Hans Jonas fue el primero en aplicarla, no a los Evangelios, sino al gnosticismo, en *Gnosis und spätantiker Geist*, obra publicada en 1930, con un importante prefacio de Rudolf Bultmann. En el primer nivel, el mito no era específicamente cristiano, lo cual sigue siendo verdad en el segundo nivel. Toda la empresa de Bultmann gira en torno al postulado según el cual el kerigma mismo quiere ser desmitologizado. A partir de aquí, ni tampoco el hombre moderno, educado por la ciencia, quien conduce el juego; ni tampoco el filósofo y su interpretación existenciaria aplicada al universo de los mitos; es el núcleo kerigmático de la predicación originaria el que no sólo exige, sino también inicia y pone en movimiento el proceso de desmitologización. Ya en el Antiguo Testamento, los relatos de creación proceden a una vigorosa desmitologización de la cosmología sagrada de los babilónicos; más fundamentalmente aún, la predicación del "nombre de Yahvé" ejerce una acción corrosiva sobre todas las representaciones de lo divino, sobre los Baals y sus ídolos. Si bien recurre nuevamente a las representaciones mitológicas, principalmente a las de la escatología judía y de los cultos mistéricos, el Nuevo Testamento inicia la reducción de las imágenes que le sirven de vehículo. La descripción del hombre fuera de la fe pone en juego una interpretación, que ya puede ser llamada antropológica, de los conceptos tomados de la mitología cósmica, como "mundo", "carne", "pecado". San Pablo inicia aquí el movimiento de desmitologización. En cuanto a las representaciones escatológicas propiamente dichas, san Juan va más allá en el sentido de la desmitologización: el futuro ya comenzó en Jesucristo; la nueva era tiene su raíz en el ahora cristiano; en lo sucesivo, la desmitologización procederá de la naturaleza misma de la esperanza cristiana y de la relación que el *futuro de Dios* mantiene con el presente.

Esta jerarquía de niveles, en la desmitologización y en el mito mismo, parece ser la clave de una lectura correcta de Bultmann. Si no se distinguen estos diversos planos, se lo acusará de ser alternativamente inconsecuente consigo mismo o de violentar los textos: por un lado, se le reprochará haber querido salvar un resto, el kerigma, después de haber dicho que la desmitologización debe ser llevada a su término sin reserva ni atenuación; por otro lado, se le reprochará imponerles a los textos preocupaciones ajenas, ya sea las del hombre moderno, heredero de la ciencia, ya sea las de la filosofía existencial tomada de Heidegger. Pero Bultmann habla algunas veces como hombre de ciencia, otras como filósofo existencial y otras como auditorio de la palabra. Cuando se sitúa en este último círculo, predica. Sí, predica; hace escuchar el Evangelio. De este modo, como discípulo de Pablo y de Lutero, opone la justificación por la fe a la

salvación por las obras; por las obras, el hombre se justifica y se glorifica, es decir, dispone, en tanto soberano, del sentido de su existencia; en la fe, se desprende de la pretensión de disponer de sí mismo. Así, pues, el predicador es el que da la definición de mito como una obra por la cual el hombre dispone de Dios en lugar de recibir de Él su justificación. En este punto, el predicador se opone al mitólogo, al hombre de ciencia y al filósofo mismo. En efecto, si éste aspira a descubrir en su descripción de la existencia auténtica algo distinto de una definición formal y vacía, una posibilidad cuya realidad es anunciada por el Nuevo Testamento, entonces también el filósofo sucumbe al golpe de la condena. Aunque declare saber cómo la existencia auténtica llega a ser real, él también pretende disponer de sí mismo. Éste es el límite de la interpretación existencial y, en general, del recurso a la filosofía. Este límite está absolutamente claro: coincide con el pasaje de la segunda interpretación del mito a la tercera interpretación, es decir, a la que parte del kerigma mismo y, más exactamente, del núcleo teológico de la justificación por la fe, según la tradición paulina y luterana.

Por consiguiente, si Bultmann cree poder hablar todavía en términos nomitológicos del acontecimiento cristiano y de los actos de Dios, es porque, en tanto hombre de fe, se sitúa bajo la dependencia de un acto que dispone de sí mismo. Esta decisión de la fe constituye, entonces, el centro a partir del cual pueden ser retomadas las definiciones anteriores del mito y de la desmitologización. Se instituye así una circulación entre todas las formas de la desmitologización: en tanto obra de ciencia, en tanto obra de filosofía y la que procede de la fe. El hombre moderno, luego el filósofo existencial y, por último, el creyente son quienes conducen, por turnos, el juego. Toda la obra exegética y teológica de Rudolf Bultmann es la puesta en práctica de este gran círculo en el que la ciencia exegética, la interpretación existencial y la predicación de corte paulino-luterano intercambian sus roles.

La tarea de la interpretación

Es necesario pensar aún mejor a Bultmann. Algunas veces, con él; otras, contra él. Lo que no fue suficientemente pensado en la obra de Bultmann es el núcleo específicamente nomitológico de los enunciados bíblicos y teológicos, y –por contraste– tampoco los enunciados mitológicos mismos.

Rudolf Bultmann afirma que la "significación" de los "enunciados mitológicos" no es mitológica en sí misma: según dice, se puede hablar en términos no mitológicos de la finitud del mundo y del hombre frente al poder trascendente de Dios; dice que, de hecho, ésa es la significación de los mitos

escatológicos. La noción de "acto de Dios", de "Dios como acto" es, según él, no mitológica, así como la de "palabra de Dios" y tmbién la de "llamado de la palabra de Dios": la palabra de Dios –dice Bultmann– llama al hombre y lo retira a la idolatría de él mismo; llama al hombre a su yo verdadero. En suma, el actuar de Dios o, más precisamente, su actuar para nosotros, en el acontecimiento del llamado y de la decisión, es el elemento no mitológico, la significación no mitológica de la mitología.

¿Nosotros *pensamos* esa significación?

En primer lugar, estaríamos tentados de decir, en términos de la filosofía kantiana, que lo trascendente, lo totalmente otro, es aquello que "pensamos" de modo supremo, pero que nos "representamos" en términos objetivos y mundanos. La segunda definición del mito va en este sentido: la mundanización del más allá en más acá consiste en una objetivación de lo que debe permanecer como límite y fundamento. De manera general, todo lo que Bultmann opone a Feuerbach –e insisto fuertemente sobre el carácter total de la oposición– lo acerca a Kant; el "mito" tiene en el primero el mismo lugar que la "ilusión trascendental" en el segundo; esta interpretación está confirmada por el empleo constante de la palabra *Vorstellung* ("representación") para designar las "imágenes del mundo" mediante las cuales llenamos ilusoriamente el pensamiento de lo trascendente; ¿Bultmann no dice además que la incomprensibilidad de Dios no reside en el plano del pensamiento teórico, sino únicamente en el plano de la existencia personal, es decir, de nuestra voluntad idólatra y rebelde?

Sin embargo, algunos aspectos mucho más importantes de la obra de Bultmann contradicen esta interpretación de los elementos no mitológicos en el sentido de un pensamiento del límite; así, parece que las nociones de "acto de Dios", de "palabra de Dios", de "futuro de Dios" son enunciados de pura fe, cuyo sentido se extrae en su totalidad del desasimiento de nuestra voluntad, cuando renuncia a disponer de sí misma. Sólo en ese acontecimiento experimento lo que significa "acto de Dios", es decir, a la vez *orden* y *don*, nacimiento del imperativo y del indicativo (puesto que *sois* conducidos por el espíritu, *marchad* según el espíritu). Para Bultmann, como para su maestro Wilhelm Hermann, el objeto de la fe y su fundamento son una sola y misma cosa: lo que creo es aquello por lo cual yo creo, aquello que me da en qué creer. Finalmente, el núcleo nomitológico está constituido por el enunciado de la justificación de la fe, que se presenta así como el Evangelio en el Evangelio. En esto, Rudolf Bultmann es profundamente luterano, kierkegaardiano y barthiano. Pero, al mismo tiempo, es eludida la cuestión misma del sentido de las expresiones "totalmente otro", "trascendente", "más allá", así como "acto", "palabra", "acontecimiento". Incluso, es llamativo que Bultmann no manifieste mucha exigen-

cia respecto de ese lenguaje de la fe, mientras que se muestra tan desconfiado respecto del lenguaje del mito. A partir del momento en que el lenguaje cesa de "objetivar", y que escapa a las "representaciones" mundanas y mundanizantes, parece superflua toda interrogación referente al sentido de ese *Dass* –de ese acontecimiento del encuentro–, que sucede al *Was* –a los enunciados generales y a las representaciones objetivantes–.

Si esto es así, se debe a que en Bultmann no hay reflexión sobre el lenguaje en general, sino sólo sobre la "objetivación". Así, Bultmann no parece preocuparse mucho por el hecho de que otro lenguaje sustituya el del mito y demande un nuevo tipo de interpretación; por ejemplo, admite sin dificultad que el lenguaje de la fe pueda retomar el mito a título de símbolo o de imagen; admite también que el lenguaje de la fe, además de esos símbolos o imágenes, recurra a analogías, que es el caso de todas las expresiones "personalistas" del "encuentro"; que Dios me interpele como a una persona, me encuentre como a un amigo, me ordene como un padre, estos no son, según Bultmann, símbolos o imágenes, sino una manera de hablar analógica. La teología protestante creyó poder contar con la relación "personalista" del tipo yo-tú, y desarrollar sobre esa base un personalismo teocéntrico que escaparía a las dificultades de la teología natural del catolicismo, considerada como una hipóstasis de la cosmología. Pero ¿se puede evitar una reflexión crítica sobre el uso de la analogía en esta transposición del "tú" humano al "tú" divino? ¿Qué relación mantiene la analogía con el uso simbólico del mito y con el concepto límite de lo totalmente otro? Bultmann parece creer que un lenguaje que ya no es "objetivante" es inocente. Pero ¿en qué sentido sigue siendo lenguaje? Y ¿qué significa?

¿Se dirá que la pregunta ya no se plantea, que la pregunta sigue estando bajo el imperio del pensamiento objetivante, que busca la seguridad del *Was* en "enunciados generales", y que tarda en abandonarse a la inseguridad del *Dass*, de la decisión de la fe? Pero, entonces, es necesario renunciar a la pregunta misma que puso en movimiento toda la investigación, a saber, la pregunta por la "significación" de las representaciones mitológicas. Hay que decir, entonces, que la significación no mitológica del mito ya no es en absoluto del orden de la significación, que, con la fe, ya no hay nada qué pensar, nada qué decir. El *sacrificium intellectus* que no quiso ser consumado con el mito, lo es con la fe. Además, el kerigma ya no puede ser el origen de la desmitologización si no da en qué pensar, si no desarrolla ninguna intelección de la fe; ¿cómo lo haría, si no fuera de manera indivisa acontecimiento y sentido, por lo tanto "objetivo", en una acepción de la palabra distinta de aquella que fue eliminada con las representaciones mitológicas?

Esta pregunta está en el centro de la hermenéutica posbultmanniana. A pesar de haber sido muy útiles en una primera fase del problema, las oposiciones

entre explicar y comprender, procedente de Dilthey, y entre lo objetivo y lo existencial, procedente de una lectura demasiado antropológica de Heidegger, son ruinosas a la hora de querer captar en su conjunto el problema de la intelección de la fe, así como el del lenguaje que le conviene. Sin duda, debemos dar menos importancia hoy al *Verstehen*, al "comprender" –demasiado exclusivamente centrado en la decisión existencial– y considerar el problema del lenguaje y de la interpretación en toda su amplitud.

No formulo estas cuestiones contra Bultmann, sino más bien a fin de pensar mejor lo que no ha sido pensado en su obra. Y esto, por dos razones.

En primer lugar, su trabajo como exégeta del Nuevo Testamento no encuentra en su filosofía hermenéutica una base adecuada. Ahora bien, Bultmann –a menudo ignorado en Francia– es ante todo el autor de la vasta y sólida *Teología del Nuevo Testamento* y del admirable *Das Evangelium des Johannes* (con respecto a esto, se impone un trabajo de confrontación entre la exégesis efectiva de Bultmann y la representación que se hace de ella en sus escritos teóricos). A mi parecer, su exégesis se opone más a Dilthey que su hermenéutica; su exégesis rompe con Dilthey en el punto esencial: la tarea de la interpretación, aplicada a un texto determinado, no consiste en "comprender a su autor mejor de lo que se comprendió él mismo" –dicho en términos que se remontan hasta Schleiermacher–, sino en someterse a lo que el texto dice, a lo que quiere y quiere decir. Ahora bien, esta independencia, esta suficiencia, esta objetividad del texto suponen una concepción del sentido que abreva más en Husserl que en Dilthey. Aun cuando sea cierto que, en última instancia, el texto sólo agota su sentido en la apropiación personal, en la decisión "histórica" –y en esto coincido con Bultmann, contra todas las filosofías actuales del discurso sin sujeto–, esta apropiación es sólo la última etapa, el último umbral de una intelección que primero se desterró en un sentido otro. El momento de la exégesis no es el de la decisión existencial, sino el del "sentido", que –como dijeron Frege y Husserl– es un momento objetivo e, incluso, "ideal" (ideal en la medida en que el sentido no tiene lugar en la realidad, ni siquiera en la realidad psíquica); debemos distinguir, entonces, dos umbrales de la comprensión: el umbral "del sentido", que es lo que acabamos de mencionar, y el de la "significación", que es el momento de la recuperación del sentido por el lector, el momento de su efectuación en la existencia. El recorrido total de la comprensión va desde el sentido ideal hasta la significación existencial. Una teoría de la interpretación que se precipita de entrada al momento de la decisión va demasiado rápido. Salta el momento del sentido que es la etapa objetiva, en la acepción no mundana del término. No hay exégesis sin un "tenor de sentido" que concierne al texto, no al lector del texto.

Luego, lejos de que lo objetivo y lo existencial se contraríen –como sucede cuando nos prendemos demasiado exclusivamente de la oposición del mito y del kerigma–, es necesario decir que el sentido del texto mantiene estrechamente ligados estos dos momentos. Es la objetividad del texto, comprendida como contenido, tenor y exigencia del sentido, la que inicia el movimiento existencial de apropiación. Sin esta concepción del sentido, de su objetividad e, incluso, de su idealidad, ninguna crítica textual es posible. Es necesario, entonces, que el momento semántico –el del sentido objetivo– preceda al momento existencial –el de la decisión personal–, en una hermenéutica preocupada por hacer justicia tanto a la objetividad del sentido como a la historicidad de la decisión personal. En este sentido, el problema planteado por Bultmann es exactamente inverso al que plantean las teorías estructuralistas actuales. Éstas tomaron el aspecto de "lengua", Bultmann ha tomado el aspecto de "habla". Ahora bien, necesitamos ahora un instrumento de pensamiento que aprehenda la conexión lengua y habla, la conversión del sistema en acontecimiento. La exégesis, más que cualquier otra disciplina que trate de "signos", necesita un instrumento de pensamiento semejante: a falta de sentido objetivo, el texto ya no dice más nada; sin apropiación existencial, lo que dice ya no es palabra viva. Es la tarea de una teoría de la interpretación articular en un único proceso estos dos momentos de la comprensión.

Este primer motivo nos conduce al segundo: en Bultmann, no sólo es el exégeta, sino también el teólogo que hay en él quien pide que se piense mejor la relación del sentido del texto con la decisión existencial. En efecto, sólo el "sentido ideal" del texto –quiero decir, su sentido no físico y no psíquico– puede comunicar la llegada de la palabra hacia nosotros, o, en los mismos términos de Bultmann, "el acto decisivo de Dios en Jesucristo". No digo que este acto de Dios, esta palabra de Dios, halle su condición suficiente en la objetividad del sentido. No obstante, ahí sí descubre su condición necesaria. El acto de Dios tiene su primera trascendencia en la objetividad del sentido que anuncia para nosotros. La idea misma de anuncio, de proclamación, de kerigma supone –me atrevo a decir– una iniciativa del sentido, un venir a nosotros del sentido, que hace de la palabra un referente de la decisión existencial. Si el sentido del texto no enfrenta ya al lector, ¿cómo no se reduciría el acto que anuncia a un simple símbolo de la conversión interior, del pasaje del viejo hombre al hombre nuevo? Por cierto, nada autoriza a decir que, para el mismo Bultmann, Dios sea sólo otro nombre de la existencia auténtica: nada en Bultmann parece autorizar un "ateismo cristiano", en el cual Cristo sería el símbolo de una existencia consagrada al prójimo; tanto para Bultmann como para Lutero, la justificación por la fe procede de otro que no soy yo, que me da lo que me

ordena; de otro modo, la autenticidad volvería a ser una "obra" por la cual yo podría disponer de mi existencia.

Lo que me "reivindica" viene al hombre, y no procede de él.

Pero, si la intención de Bultman no es dudosa, ¿accede a los medios para pensar este otro origen? ¿Acaso toda su empresa no amenaza con dar un giro hacia el fideísmo, a falta del apoyo de un sentido que, haciéndome frente, pueda anunciar su origen otro? Aquí ya no alcanza con una teoría husserliana del sentido. La reivindicación (*Anspruch*) que Dios dirige a nuestra existencia mediante su palabra supone –para que pueda ser pensada– no solamente que el sentido del texto esté constituido como un referente ideal de mi existencia, sino que la palabra misma pertenezca al ser que se dirige a mi existencia. Si la expresión "palabra de Dios" quiere ser una expresión sensata o, en términos de Bultmann, si este enunciado debe tener una significación no mitológica, entonces se impone aquí una meditación sobre la palabra, sobre la reivindicación de la palabra por el ser, por ende, toda una ontología del lenguaje. Ahora bien, esto aún debe ser pensado en la obra de Bultmann. En este aspecto, la ayuda que buscó del lado de Heidegger no fue del todo satisfactoria; lo que le pide es esencialmente una antropología filosófica capaz de proveerle la "conceptualidad justa", en el momento de abordar la antropología bíblica y de interpretar, en términos de existencia humana los enunciados cosmológicos y mitológicos de la Biblia. El recurso a Heidegger y a la "precomprensión" que propone no me parece condenable en principio. Lo que Bultmann dice sobre la imposibilidad de interpretación sin presupuesto me parece convincente. A Bultmann le reprocharía más bien no haber seguido suficientemente el "camino" heideggeriano, haber tomado un atajo para apoderarse de sus "existenciarios", sin tomar el largo desvío de la pregunta por el ser, sin el cual esos "existenciarios" –situación, proyecto, angustia, cura, ser-para-la-muerte, etcétera– no son más que abstracciones de la experiencia viva, de lo existencial formalizado. No hay que olvidar que, en Heidegger, la descripción existenciaria no concierne al hombre, sino al lugar –el "ser ahí"– de la pregunta por el ser; en un principio, esta intención no es antropológica, humanista, personalista. Porque en un principio no es eso, ella sola permite pensar y fundar ulteriormente los enunciados sensatos sobre el hombre y la persona y, *a fortiori*, las analogías que conciernen a Dios como persona. Esta investigación sobre el ser, centrada en el ser que somos y que nos convierte en el "ahí" del ser, en cierto modo, está en corto circuito en Bultmann. Al mismo tiempo, se pierde de vista la labor de pensamiento ligada a esta investigación.

Ahora bien, dos cosas importantes –para la empresa misma de Bultmann– están ligadas a esta labor de pensamiento que evita realizar.

En primer lugar, la prueba de una cierta muerte de la metafísica, como lugar del olvido de la pregunta por el ser. Esta prueba, que se extiende también a la metafísica de la relación yo-tú, hoy en día pertenece de manera orgánica a todo "remontarse al fundamento de la metafísica" misma. Todo cuanto fue dicho antes sobre el *límite* y el *fundamento*, a propósito del mito mismo, está en relación con este remontarse y con la crisis de la metafísica que se vincula a él. La segunda implicación de la labor de pensamiento propuesta por Heidegger concierne al lenguaje y, por consiguiente, a nuestro esfuerzo por pensar la expresión "palabra de Dios". Si se acude apresuradamente a la antropología fundamental de Heidegger, y si se omite la pregunta por el ser a la cual se liga esta antropología, se omite también la revisión radical de la cuestión del lenguaje que ésta permite. El teólogo está directamente afectado por el intento de "llevar el lenguaje al lenguaje"; comprendámoslo: llevar el lenguaje que hablamos al lenguaje que es el decir del ser, la venida del ser al lenguaje.

No digo que la teología *debe* pasar por Heidegger. Digo que *si* pasa por Heidegger, debe seguirlo por ahí y hasta ahí. Ese camino es el más largo. Es el camino de la paciencia, y no el de la prisa ni el de la precipitación. En ese camino, el teólogo no debe apurarse a saber si el ser, según Heidegger, es Dios, según la Biblia. Al posponer esta pregunta, el teólogo corre el riesgo de tener que volver a pensar, más tarde, aquello que nombra "acto de Dios", "acción de Dios en su palabra". Pensar "palabra de Dios" implica aceptar tomar caminos que, tal vez, se pierden. En términos del mismo Heidegger: "Sólo a partir de la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo Sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo Sagrado se da a pensar la esencia de la divinidad; sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado aquello que la palabra Dios nombra" (*Carta sobre el humanismo*).

Todo esto debe ser pensado. No existe un camino más corto para unir la antropología existencial neutra, según la filosofía, y la decisión existencial ante Dios, según la Biblia. Pero existe el largo camino de la pregunta por el ser y de la pertenencia del decir al ser. En este camino más largo puede comprenderse lo siguiente: que la idealidad del sentido del texto, en la intención de Husserl, sigue siendo una abstracción "metafísica"; una abstracción necesaria, por cierto, frente a las reducciones psicológicas y existenciales del sentido del texto, pero una abstracción al fin respecto de la reivindicación primordial del decir por el ser.

Sí, todo esto queda por pensar; no contra Bultmann; ni siquiera junto o más allá de su obra, sino, en cierto modo, por debajo.

La libertad según la esperanza

El concepto de libertad religiosa puede ser abordado de muchas maneras y en varios niveles. Por mi parte, distingo tres niveles. En primer lugar, podemos interrogarnos sobre la libertad del acto de fe; el problema se sitúa en el campo de una discusión esencialmente psicológica o antropológica. No obstante, ahí la fe no se reconoce en su especificidad teológica; se la trata como un tipo de creencia; y la libertad del acto de fe aparece como un caso particular del poder general de elegir o, como suele decirse, de formar una opinión.

En un segundo nivel, podemos interrogarnos, en ciencia política, sobre el derecho a profesar una religión determinada; en este caso no se trata solamente de convicción subjetiva, sino de expresión pública de la opinión. La libertad religiosa es un caso particular del derecho general a profesar opiniones sin ser hostigado por el poder público. Este derecho forma parte del pacto político por el cual el derecho de uno es recíproco del derecho del otro. En última instancia, el fundamento de esta libertad ya no consiste en la capacidad psicológica de elegir, sino en el reconocimiento mutuo de las libres voluntades en el marco de una comunidad políticamente organizada. En esta política de la libertad, la religión figura como una grandeza cultural, un poder público ya conocido, y la libertad que se reivindica para ella es tanto más legítima cuanto que la religión no es su exclusiva beneficiaria.

En un tercer nivel, en el que intentaré situarme, la libertad religiosa significa *la cualidad de libertad que pertenece al fenómeno religioso como tal.* Hay hermenéutica de esta libertad en la medida en que el fenómeno religioso mismo no existe sino en el proceso histórico de la interpretación y de la reinterpretación de la palabra que la engendra. Por lo tanto, entiendo la hermenéutica de la libertad religiosa como la explicitación de los significados de la libertad que acompañan la explicitación de la palabra fundadora o, como suele decirse, de la proclamación del kerigma.

Esta tercera manera de plantear el problema no excluye las precedentes; pretendo mostrar que esta cualidad de libertad, desarrollada por la proclamación y la interpretación, recapitula los grados anteriores de la libertad, en la medida en que concierne a lo que a partir de ahora denominaré el "acabamiento" del Discurso de

la Libertad. Este poder de recapitulación será mi preocupación constante. En efecto, me parece que aquí la tarea del filósofo se distingue de la del teólogo de la siguiente manera: la teología bíblica tiene la función de desarrollar el kerigma según la conceptualización que le es propia; tiene la preocupación de hacer la crítica de la predicación, tanto para confrontarla con su origen como para reunirla en un encadenamiento significante, en un discurso de género propio, según la coherencia interna del kerigma mismo. El filósofo, aun si es cristiano, tiene una tarea diferente. No coincido con la opinión según la cual pone entre paréntesis lo que comprendió y lo que cree; pues ¿cómo filosofar en semejante estado de abstracción referente a lo esencial? Tampoco creo que deba subordinar su filosofía a la teología, en una relación ancilar. Entre la abstención y la capitulación, está la vía autónoma que he denominado *enfoque filosófico.*

Tomo "acercamiento" [*approche*] en el sentido fuerte de aproximación. Entiendo por aproximación el trabajo incesante del discurso filosófico para situarse en relación de proximidad con el discurso kerigmático y teológico. Este trabajo de pensamiento es un trabajo a partir de la escucha y, no obstante, en la autonomía del pensamiento responsable. Es una reforma incesante del pensar, pero en los límites de la simple razón. La "conversión" del filósofo es una conversión en la filosofía y a la filosofía, según sus exigencias internas. Si sólo hay un *logos*, el *logos* de Cristo no me pide nada más, en tanto filósofo, que una más completa y más perfecta puesta en práctica de la razón; no más que la razón; pero la razón *completa.* Repitamos esta palabra: la razón completa; por tanto, este problema de la integridad del pensar se revelará como el centro de toda la problemática.

Así es cómo procederemos. Quisiera primero esbozar lo que, en tanto oyente de la Palabra, reconozco como el kerigma de la libertad. Luego, intentaré decir, y ése será el objeto principal de mi comunicación, qué discurso sobre la libertad puede articular la filosofía después del discurso psicológico y del discurso político, de manera tal que aún merezca el nombre de discurso sobre la libertad religiosa. Este discurso homólogo es el de la religión en los límites de la simple razón.

El kerigma de la libertad

En principio, el Evangelio no me habla de libertad; pero porque me habla de otra cosa, me habla también de la libertad: "la verdad os hará libres", dice Juan.

¿De dónde debemos partir, entonces, si no es de la libertad? Por mi parte, me impresionó, y debo decir, me conquistó, la interpretación escatológica del

kerigma cristiano que Jürgen Moltmann propone en su *Teología de la esperanza*. Como se sabe, Johannes Weiss y Albert Schweitzer están en el origen de la reinterpretación del Nuevo Testamento a partir de la predicación del Reino de Dios y de las últimas cosas; en esta reinterpretación rompen con el Cristo moralizante de los exégetas liberales. Pero, si la predicación de Jesús y de la Iglesia primitiva procede del núcleo escatológico, entonces es necesario reajustar toda la teología según la norma de la escatología y dejar de hacer del discurso sobre las últimas cosas una especie de apéndice más o menos facultativo de una teología de la Revelación, centrada en una noción de *logos* y de manifestación, que, en sí misma, no le debería nada a la esperanza de las cosas por venir.

Esta revisión de los conceptos teológicos a partir de una exégesis del Nuevo Testamento centrada en la predicación del Reino por venir puede apoyarse en una revisión paralela de la teología del Antiguo Testamento, inspirada en Martín Buber, quien insiste en la oposición total entre el Dios de la promesa –Dios del desierto y de la peregrinación– y los dioses de las religiones "epifánicas". Esta oposición sistematizada va muy lejos. La religión del "nombre" se opondría a la del "ídolo", como la religión del Dios que viene se opone a la religión del Dios de la manifestación presente. La primera engendra una historia, mientras que la segunda consagra una naturaleza llena de dioses. En cuanto a esa historia, constituye menos la experiencia del cambio de todas las cosas que la tensión creada por la espera del cumplimiento; la historia es esperanza de historia, pues cada cumplimiento es percibido como confirmación, prueba y nuevo impulso de la promesa; esta última propone un excedente, un "no todavía", que mantiene la tensión de la historia.[1]

[1] De los estudios exegéticos sobre el Antiguo Testamento, retuve únicamente el núcleo de la promesa, en la medida en que engendra una visión histórica. Habría que distinguir, en el interior de este esquema general de la promesa, la profecía y su esperanza intrahistórica de las escatologías ulteriores, y entre estas últimas, los Apocalipsis propiamente dichos, que remiten más allá de la historia el término final de toda amenaza y de toda espera. Pero si estas distinciones e, incluso, estas oposiciones –en particular entre escatologías mundanas y trascendentes– son esenciales para una teología de Antiguo Testamento, lo son en menor medida para el sentido filosófico implícito: a saber, la estructura de horizonte de la historia misma. El horizonte es a la vez aquello que limita la expectativa y aquello que se desplaza con el viajero. La distinción entre una esperanza en la historia y una esperanza fuera de la historia es fundamental para la imaginación. De hecho, Gerhard von Rad, en su *Teología de las tradiciones*, propone correr la línea divisoria entre profecía y escatología: el mensaje de los profetas debe ser llamado escatológico cada vez que considere nulas y vacías las antiguas bases históricas de la salvación. Así, pues, no denominaremos escatología a cualquier expresión de la fe en un futuro, aunque ese futuro fuese el de las instituciones sagradas; la enseñanza profética sólo merece ser llamada escatológica cuando los profetas desalojan a Israel de la seguridad de las antiguas acciones salvadoras, y desplazan repentinamente la base de la salvación en la dirección de una acción futura de Dios (Von Rad, 1957: 118). Además, la

Esta constitución temporal de la "promesa" es aquello que debe guiarnos ahora en la interpretación del Nuevo Testamento. A primera vista, podría pensarse que la resurrección, núcleo del kerigma cristiano, agotó la categoría de promesa al cumplirla.

Precisamente, lo que me pareció más interesante en la cristología de Moltmann es su esfuerzo por volver a situar la predicación central de la resurrección en una perspectiva escatológica. Esto es de capital importancia para lo que a continuación diremos acerca de la libertad según la esperanza. Estaríamos tentados de decir que la resurrección es el acontecimiento pasado por excelencia. Pensamos en la interpretación hegeliana de la tumba vacía como memorial de la nostalgia. A lo sumo, se podría intentar reconducirla a la categoría del presente, por una aplicación a nosotros mismos, al hombre nuevo, como se observa en la interpretación existencial de Rudolf Bultmann.

¿Cómo interpretar la resurrección en términos de esperanza, de promesa, de futuro? Moltmann lo intenta reubicando enteramente la resurrección en el marco de la teología judía de la promesa, y sustrayéndola de los esquemas helenísticos de las epifanías de la eternidad. La resurrección, interpretada en una teología de la promesa, no es un acontecimiento que clausura, al cumplir la profecía, sino un acontecimiento que abre, porque refuerza la promesa al confirmarla. La resurrección es el signo de que la promesa, de ahora en más, será para todos; el sentido de la resurrección está en su porvenir, la muerte de la muerte, la resurrección de todos de entre los muertos. El Dios que se revela no es, pues, el Dios que es, sino el Dios que viene. El "ya" de su resurrección aviva el "no todavía" de la recapitulación final. Pero ese sentido nos llega enmascarado por las cristologías griegas que hicieron de la Encarnación la manifestación temporal del ser eterno y eternamente presente, disimulando así el significado principal, a saber, que el Dios de la promesa, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, se aproximó, se reveló como Aquel que viene para todos. Así disimulada por la religión epifánica, la resurrección se convirtió en la prueba de toda presencia de lo divino en el mundo presente: presencia cultual, presencia mística; la tarea de una hermenéutica de la resurrección es restituir su potencial de esperanza, decir el futuro de la resurrección. El significado de "resurrección" queda en suspenso hasta que se complete en una nueva creación, en una nueva totalidad del ser. Conocer la resurrección de Jesucristo es entrar en el movimiento de la esperanza de la resurrección de entre los muertos, es esperar la nueva creación *ex nihilo*, es decir, fuera de la muerte.

---

oposición nunca es total, en la medida en que los actos de liberación, anunciados como nuevos, se representan según su analogía con los actos salvadores del pasado: Tierra nueva, David nuevo, nueva Sión, nuevo éxodo, nueva alianza.

Si tal es el sentido de la esperanza en el nivel del discurso que le es propio, el de la hermenéutica de la resurrección, ¿qué sucede con la libertad, si también ella deber ser convertida en esperanza? ¿Qué es la libertad *según* la esperanza? Lo diré en una palabra: es el sentido de mi existencia a la luz de la resurrección, es decir, reubicada en el movimiento que hemos llamado el futuro de la resurrección de Cristo. En ese sentido, *una hermenéutica de la libertad religiosa es una interpretación de la libertad conforme a la interpretación de la resurrección en términos de promesa y de esperanza.*

¿Qué significa esto?

La fórmula precedente muestra que los aspectos psicológicos, éticos e, incluso, políticos no están ausentes, pero no son originarios porque no son originales. La hermenéutica consiste, primero, en descifrar esos rasgos originales en sus expresiones psicológicas, éticas y políticas; luego, en remontarse desde esas expresiones hacia el núcleo, que llamaré kerigmático, de la libertad según la esperanza.

En efecto, se puede hablar en términos psicológicos de una elección a favor o en contra de la vida, de una alternativa radical: se pueden hallar textos en ese sentido, que hacen pensar en una concepción filosófica de la libertad de elegir, por ejemplo, en el *Deuteronomio*: "A los cielos y a la tierra llamo por testigos hoy contra vosotros, que os he puesto delante de la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia; amando a Yahvé tu Dios, atendiendo a su voz y siguiéndolo a él" (Deut 30, 19-20). La predicación del Bautista y, con mayor razón, la de Jesús son un llamado que suscita una *decisión*, y esa decisión puede transcribirse en la alternativa: "o bien... o bien..." Conocemos el uso que se ha hecho, de Kierkegaard a Bultmann, del tema de la decisión existencial. Sin embargo, la interpretación existencial de la Biblia no ha estado suficientemente atenta a la especificidad de la elección; incluso, manifiesta quizás una sutil evacuación de la dimensión escatológica y un retorno a la filosofía del eterno presente. En todo caso, es importante el riesgo de reducir el rico contenido de la escatología a una especie de instantaneísmo de la decisión presente, a expensas de los aspectos temporales, históricos, comunitarios, cósmicos, contenidos en la esperanza de la resurrección. Si se quiere expresar en términos psicológicos apropiados la libertad según la esperanza, habrá que hablar, nuevamente siguiendo a Kierkegaard, de la *pasión por lo posible*, que retiene en su fórmula la marca de futuro que la promesa pone sobre la libertad. En efecto, para llevar a cabo una meditación sobre la libertad, es necesario extraer todas las consecuencias de la *antítesis* de Moltmann entre religión de la promesa y religión de la presencia, y prolongar el debate con las religiones teofánicas de Oriente en un debate con el helenismo en su totali-

dad, en la medida en que este último procede de la celebración parmenídea del "ÉL ES". En consecuencia, no sólo se debe oponer el Nombre al ídolo, sino también el "Él viene" de las Escrituras al " ÉL ES" del poema de Parménides. Esta línea divisoria separará en lo sucesivo dos concepciones del tiempo y, a través de ellas, dos concepciones de la libertad. En efecto, el " ÉL ES" parmenídeo invoca una ética del eterno presente; dicha ética se sostiene únicamente por una continua contradicción entre, por una parte, un desprendimiento, un arrancarse a las cosas pasajeras, un distanciamiento y un exilio en lo eterno y, por otra, un consentimiento sin reservas al orden del todo. El estoicismo es, sin duda, la expresión más acabada de esta ética del presente. Para el estoicismo, el presente es el único tiempo de la salvación; sobre el pasado y el futuro pesa igual descrédito; simultáneamente, la esperanza es situada allí donde era situado el temor, como un trastorno, una agitación, que procede de una opinión revocable, referida a los males inminentes o a los bienes por venir. *Nec spe - nec metu*, dirá igualmente la sabiduría spinozista. Y tal vez, hoy en día, lo que la filosofía contemporánea comparte con el spinozismo nos retrotrae a esa misma sabiduría del presente, a través de la sospecha, la desmistificación y la desilusión. Nietzsche habla del amor al destino, y pronuncia el sí eterno a la existencia; y Freud reintroduce en el principio de realidad la *Ananké* trágica. ¡Y bien! En tanto pasión por lo posible, la esperanza se opone diametralmente a esta primacía de la necesidad. Está en consonancia con la imaginación, pues ella es el poder de lo posible y la disposición del ser a lo radicalmente nuevo. La libertad según la esperanza, expresada en términos psicológicos, no es más que esta imaginación creadora de lo posible.

Pero también se puede hablar de esto en términos éticos y subrayar su carácter de obediencia, de escucha. La libertad es un "seguir" (*Folgen*). Para el antiguo Israel, la Ley es la vía que conduce de la promesa al cumplimiento. Alianza, Ley, Libertad, en tanto poder de obedecer y de desobedecer, son aspectos derivados de la promesa. La ley impone (*gebietet*) lo que la promesa propone (*bietet*). Así, el mandamiento constituye la fase ética de la promesa. Por cierto, a partir de san Pablo, esta obediencia no se transcribe en términos de ley; la obediencia a la ley ya no es el signo de la efectividad de la promesa, sino la resurrección.

Sin embargo, una nueva ética señala el vínculo de la libertad con la esperanza, lo que Moltmann llama la ética del *envío* (*Sendung*); la *promissio* envuelve una *missio;* en el envío, la obligación que compromete al presente, procede de la promesa, se abre al porvenir. Pero, precisamente, el envío significa algo distinto de una ética del deber; al igual que la pasión por lo posible, significa algo distinto de un arbitrario. El conocimiento práctico de una "misión" es inseparable del desciframiento de los signos de la nueva creación, del carácter *tendencial* de la resurrección, como dice nuevamente Moltmann.

El envío sería el equivalente ético de la esperanza, así como la pasión por lo posible sería su equivalente psicológico.

Este segundo rasgo de la libertad según la esperanza nos aleja, aún más que el primer rasgo, de la primera interpretación existencial, demasiado centrada en la decisión presente; pues la ética del envío tiene implicaciones comunitarias, políticas e, incluso, cósmicas, que la decisión existencial, centrada en la interioridad personal, tiende a ocultar. En efecto, una libertad abierta a la nueva creación se centra menos en la subjetividad, en la autenticidad personal, que en la justicia social y política. Llama a una reconciliación, que pide inscribirse en la recapitulación de todas las cosas.

Pero estos dos aspectos, psicológico y ético-político, de la *libertad según la esperanza* son expresiones segundas de un núcleo de sentido que es propiamente el *centro kerigmático* de la libertad, del cual luego intentaremos realizar una aproximación filosófica.

Diré lo siguiente: la "libertad cristiana" –para retomar un título de Lutero– consiste en pertenecer existencialmente al orden de la resurrección. Éste es su elemento específico. Puede ser expresada mediante dos categorías, sobre las cuales he reflexionado y trabajado varias veces, que vinculan expresamente la libertad a la esperanza: la categoría del "a pesar de..." y la del "mucho más..". Una y otra constituyen el derecho y el revés de lo mismo, al igual que lo "libre de..." y lo "libre para...", en Lutero.

Pues el "a pesar de..." es un "libre de...", pero según la esperanza, y el "mucho más" es un "libre para...", también según la esperanza.

¿*A pesar de* qué? Si la resurrección es la resurrección de entre los muertos, toda esperanza y toda libertad tienen lugar a pesar de la muerte. Ése es el hiato que convierte a la nueva creación en *creatio ex nihilo*. Este hiato es tan profundo que la identidad de Jesús resucitado y de Cristo crucificado es el gran interrogante del Nuevo Testamento. Esta identidad no es inequívoca; las apariciones no lo revelan, sólo lo hace la palabra del Resucitado: "Soy yo, el mismo". El kerigma lo anuncia como una buena nueva: "el Señor vivo de la Iglesia es el mismo que el Jesús en la cruz". La misma pregunta por la identidad tiene su equivalente en los sinópticos: ¿cómo narrar la resurrección? Y bien, para hablar con propiedad, no se la puede narrar; la discontinuidad en el relato es la misma que en la predicación; también para el relato hay un hiato entre la cruz y las apariciones del Resucitado: la tumba vacía es el enunciado de ese hiato.

¿Qué consecuencias tiene esto para la libertad? De aquí en más, toda esperanza llevará el mismo signo de discontinuidad entre lo que va hacia la muerte y lo que niega la muerte. Por esa razón, contradice la realidad actual. La esperanza, en tanto esperanza de resurrección, es la contradicción viva de aquello

mismo de donde procede y que está situado bajo el signo de la cruz y de la muerte. Según una admirable expresión de los hombres de la Reforma, *el Reino de Dios está oculto en su contrario*, la cruz. Si el vínculo entre la cruz y la resurrección es del orden de la paradoja y no de la mediación lógica, la libertad según la esperanza ya no es únicamente libertad para lo posible, sino, más fundamentalmente aún, libertad para la desmentida de la muerte, libertad para descifrar los signos de la resurrección bajo la apariencia contraria de la muerte.

Pero, a su vez, el desafío a la muerte es la contrapartida o el reverso de un impulso vital, de una perspectiva de crecimiento que expresa el *mucho más* de san Pablo. En este punto, vuelvo a mi reflexión precedente sobre la interpretación del mito de la pena. Entonces oponía la lógica de la equivalencia, que es la lógica de la pena por excelencia, a la lógica de la sobreabundancia: "Pero el don no fue como la transgresión; porque si por la transgresión de aquel uno murieron los muchos, abundaron mucho más para los muchos la gracia y el don de Dios por la gracia de un hombre, Jesucristo [...] Pues si por la transgresión de uno solo reinó la muerte, mucho más reinarán en vida por uno solo, Jesucristo, los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia [...] Pero la ley se introdujo para que el pecado abundase; más cuando el pecado abundó, sobreabundó la gracia" (Rom 5, 12-20). Esta lógica del excedente y del exceso es tanto la locura de la cruz como la sabiduría de la resurrección. Esta sabiduría se expresa en una *economía de la sobreabundancia*, que debe ser descifrada en la vida cotidiana, en el trabajo y en el ocio, en la política y en la historia universal. Ser libre es sentirse y saberse perteneciente a esta economía, estar "en casa" en esta economía. El "a pesar de..." que nos tiene preparados para la desmentida es sólo el reverso, el rostro de sombra, de ese dichoso "mucho más", por el cual la libertad se siente, se sabe y quiere conspirar con la aspiración de toda la creación para la redención.

Con este tercer rasgo se ahonda aún más la distancia entre la interpretación escatológica de la libertad y una interpretación existencial que la restringe a la experiencia de la decisión presente, interior, subjetiva. Por cierto, la libertad según la esperanza de resurrección tiene una expresión personal, pero aún más una expresión comunitaria, histórica y política que constituye la dimensión de la espera de la resurrección universal.

Lo que debemos buscar ahora es una aproximación filosófica a ese núcleo kerigmático de la esperanza y de la libertad.

Una aproximación filosófica de la libertad según la esperanza

Al abordar la tarea propia del filósofo, quiero recordar lo que dije en la introducción, en lo referente a la aproximación en el discurso filosófico del kerigma de la esperanza. Decía entonces que esta puesta en relación de proximidad constituye, a la vez, un trabajo de escucha y una obra autónoma, un pensar según... y un pensar libre.

¿Cómo es esto posible?

Me parece que en el kerigma de la esperanza hay tanto una innovación de sentido como una exigencia de inteligibilidad, que crean simultáneamente la distancia y la tarea de aproximación.

Una innovación de sentido, que Moltmann subraya al oponer la promesa al *logos* griego; la esperanza comienza como una "a-lógica". Hace irrupción en un orden cerrado; abre un curso de existencia y de historia. Pasión por lo posible, envío y éxodo, desmentida de lo real de la muerte, réplica de la sobreabundancia del sentido a la abundancia del sinsentido, y otros tantos signos de una *nueva* creación, cuya *novedad* nos toma, en el sentido propio, de manera imprevista. La esperanza, en su surgimiento, es "aporética", no por falta, sino por exceso de sentido. La resurrección sorprende como algo que está de más con respecto a la realidad abandonada por Dios.

Pero si esta novedad no diese en qué pensar, la esperanza, como la fe, sería un grito, una fulguración sin consecuencia; ni siquiera habría escatología, doctrina de las últimas cosas, si la novedad de lo nuevo no se explicitase en una recuperación indefinida de los signos ni se verificase en lo "serio" de una interpretación que sin cesar separa a la esperanza de la utopía. De hecho, la exégesis de la esperanza por medio de la libertad, tal como acabamos de esbozarla, ya constituye una manera de *pensar* según la esperanza. La pasión por lo posible debe articularse con tendencias reales; el envío, con una historia con sentido; la sobreabundancia, con los signos de la resurrección allí donde puedan ser descifrados. Así, pues, es necesario que la resurrección despliegue su lógica propia, que pone en jaque a la lógica de la repetición.

Por consiguiente, es imposible atenerse a la oposición no dialéctica de la promesa y del *logos* griego; es imposible quedarse en ello, so pena de ya no poder decir, con el teólogo mismo, *spero ut intelligam.*

Pero ¿qué intelección?

Al final de la introducción sugerí una posible dirección para la investigación diciendo lo siguiente: el discurso del filósofo sobre la libertad, que puede aproximarse al kerigma, homologarse a él, es el discurso de la religión en los límites de la simple razón.

La frase suena kantiana, por supuesto; "anuncia el color". Pero, paradójicamente, el kantismo que quiero desarrollar aquí debe ser producido, y no repetido; sería algo así como un kantismo poshegeliano, para retomar esta expresión de Eric Weil que, al parecer, se aplica a sí mismo.

Por mi parte, asumo la paradoja, por razones que son, a la vez, filosóficas y teológicas.

Enunciaré primero las razones filosóficas. Cronológicamente, Hegel viene después de Kant; pero nosotros, lectores tardíos, vamos del uno al otro; en nosotros, algo de Hegel ha vencido algo de Kant; pero algo de Kant ha vencido a Hegel, porque somos tan radicalmente poshegelianos como poskantianos. En mi opinión, este intercambio y esta permutación siguen estructurando el discurso filosófico actual. Por esa razón, la tarea es pensarlos cada vez mejor, pensándolos conjuntamente, uno contra el otro, y el uno por el otro. Aun si comenzamos a pensar otra cosa, este "pensar cada vez mejor a Kant y a Hegel" pertenece, de una manera u otra, a este "pensar de otro modo que Kant y Hegel".

Estas consideraciones "epocales", internas a la filosofía, reúnen otro orden de reflexión que se refieren a lo que denominé "aproximación", o "puesta en proximidad". A mi parecer, esta cercanía con un pensamiento kerigmático produce "efectos de sentido" en el nivel del discurso filosófico mismo, que a menudo toman la forma de dislocaciones y refundiciones de sistemas. El tema de la esperanza tiene, precisamente, la virtud de *agrietar* los sistemas cerrados y un poder de *reorganización* del sentido, de modo tal que incita a los intercambios y a las permutaciones sugeridas por mí hace un instante.

Veo converger hacia la idea de un kantismo poshegeliano las reestructuraciones espontáneas de nuestra memoria filosófica y aquellas que proceden de la repercusión del kerigma de la esperanza en la problemática filosófica y en las estructuras de su discurso.

La vía que propongo explorar se inaugura con la importante distinción, instituida por la filosofía kantiana, entre el entendimiento y la razón. Esta diferencia entraña un potencial de sentido, cuya conveniencia para un *intellectus fidei et spei* me propongo mostrar. ¿Cómo? Esencialmente por la función de horizonte que asume la razón en la constitución del conocimiento y de la voluntad. Es decir que me remito directamente a la parte dialéctica de las dos *Críticas* kantianas: dialéctica de la razón teórica, dialéctica de la razón práctica. Una filosofía de los límites, que es al mismo tiempo una exigencia práctica de totalización: éste es, a mi entender, el garante filosófico del kerigma de la esperanza, la más rigurosa aproximación filosófica de la libertad según la esperanza. En mi opinión, la dialéctica, en el sentido kantiano, es la parte del kantismo que no sólo sobrevive a una crítica hegeliana, sino que supera al hegelianismo en su conjunto.

Por mi parte, cedo sin pesar alguno la ética del deber a la crítica hegeliana; en efecto, considero que fue correctamente caracterizada por Hegel como un pensamiento abstracto, como un pensamiento del entendimiento. Con la *Enciclopedia* y los *Principios de la filosofía del derecho*, admito de buen grado que la "moralidad" formal no es más que un segmento en una trayectoria más vasta, la de la realización de la libertad (Hegel, 1821: Prefacio, § 4). Definida en estos términos, más hegelianos que kantianos, la filosofía de la voluntad no comienza ni termina con la forma del deber; comienza con el enfrentamiento de la voluntad con la voluntad, a propósito de las cosas susceptibles de ser apropiadas; su primera conquista no es el deber, sino el contrato, en suma, el derecho abstracto. El momento de la moralidad es sólo el momento reflexivo infinito, el momento de interioridad, que hace advenir la subjetividad ética. Pero el sentido de esta subjetividad no radica en la abstracción de una forma separada, sino en la constitución ulterior de las comunidades concretas: familia, colectividad económica, comunidad política. Reconocemos aquí el movimiento de la *Enciclopedia* y de los *Principios de la filosofía del derecho*: movimiento de la esfera del derecho abstracto a la esfera de la moralidad subjetiva y abstracta, luego, a la esfera de la moralidad objetiva y concreta. Considero que esta filosofía de la voluntad, que atraviesa todos los niveles de objetivación, de universalización y de realización, es *la* filosofía de la voluntad, con mucha mayor razón que la débil determinación del *Wille* por la forma del imperativo en la filosofía kantiana. Su importancia se debe a la diversidad de problemas que atraviesa y resuelve: unión del deseo y la cultura, de lo psicológico y lo político, de lo subjetivo y lo universal. Ella asume y subsume todas las filosofías de la voluntad, desde Aristóteles hasta Kant. Esta importante filosofía de la voluntad es, para mí, una reserva inagotable de descripciones y de mediaciones. Aún no la hemos agotado. Una teología de la esperanza no puede no establecer un diálogo con ella, a tal punto le es familiar el problema de la *efectuación* de la libertad.

Sin embargo, Kant permanece; más aún, desde cierto punto de vista, supera a Hegel. Desde un punto de vista que es, precisamente, lo esencial para nuestro presente diálogo entre una teología de la esperanza y una filosofía de la razón. El Hegel que recuso es el filósofo de la retrospección, aquel que no sólo acompaña a la dialéctica del espíritu, sino que reabsorbe toda su racionalidad en el sentido que ya advino. El punto de discordancia entre el *intellectus fidei et spei* y Hegel se me presenta de manera clara al releer el famoso texto con el que concluye el Prefacio a los *Principios de la filosofía del derecho*: "Para decir una palabra más sobre la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, señalamos que en todo caso la filosofía llega siempre demasiado tarde. En tanto pensamiento del mundo, recién aparece cuando la realidad ha cumplido y terminado su

proceso de formación. Aquello que el concepto enseña es mostrado por la historia con la misma necesidad; en la madurez de los seres, el ideal aparece frente a lo real y, después de haber captado el mismo mundo en su sustancia, lo reconstruye bajo la forma de un imperio de ideas. Cuando la filosofía pinta su gris en el gris, una manifestación de la vida termina de envejecer. No puede rejuvenecérsela poniendo gris sobre gris, sino sólo conocerla. El búho de Minerva sólo emprende su vuelo al amanecer".

"La filosofía llega siempre demasiado tarde"; la filosofía, sin duda. Pero ¿qué sucede con la razón?

Esta pregunta me remite de Hegel a Kant, a un Kant que no se hunde con la ética del imperativo, a un Kant que, a su vez, comprende a Hegel. Ya lo he dicho, es el Kant de la dialéctica; el Kant de las dos *dialécticas*.

Pues una y otra realizan un mismo movimiento, zanjan una misma diferencia, al instituir la tensión que hace del kantismo una filosofía de los límites y no una filosofía del sistema. Esta diferencia ya se lee a partir de la primera y decisiva distinción entre el *Denken*, o pensamiento de lo incondicionado, y el *Erkennen*, o pensamiento por objetos, que procede de lo condicionado hacia lo condicionado. Ambas *dialécticas* resultan de esta diferencia inicial entre el *Denken* y el *Erkennen;* y, con las dos *dialécticas*, nace también la pregunta que pone en movimiento la filosofía de la religión: ¿Qué me está permitido esperar? Debemos inspeccionar ahora la siguiente secuencia: *Dialéctica de la razón pura – Dialéctica de la razón práctica – Filosofía de la religión.*

La primera es necesaria para la segunda y la tercera, porque introduce, en el corazón mismo del pensamiento de lo incondicionado, la crítica de la ilusión trascendental, crítica indispensable para un *intellectus spei.* El dominio de la esperanza es muy exactamente coextensivo a la región de la ilusión trascendental.

Espero, allí donde me equivoco necesariamente, formando objetos absolutos: yo, libertad, Dios. Al respecto, no se ha subrayado suficientemente que la crítica del paralogismo de la subjetividad es tan importante como la de la antinomia de la libertad y, por supuesto, como la crítica de las pruebas de la existencia de Dios. Los sofismas de la sustancialidad del "yo" adquieren, aun en la actualidad, un relieve particular con la crítica nietzscheana y freudiana del sujeto; no carece de importancia descubrir su raíz y su sentido filosófico en la dialéctica kantiana; ésta condenó de antemano toda pretensión de dogmatizar sobre la existencia personal y de conocer a la persona; la persona no se manifiesta más que en el acto práctico de tratarla como un fin y no sólo como un medio. El concepto kantiano de ilusión trascendental, aplicado al objeto religioso por excelencia, posee una fecundidad filosófica inagotable; funda una crítica radicalmente diferente de la de Feuerbach o la de Nietzsche: porque existe un legí-

timo pensamiento de lo incondicionado, la ilusión trascendental es posible; ésta no procede de la proyección de lo humano en lo divino, sino, por el contrario, del cumplimiento del pensamiento de lo incondicionado según el modo del objeto empírico. Por esa razón, Kant puede afirmar: no es la experiencia la que pone límite a la razón, sino que es la razón la que pone límite a la pretensión de la sensibilidad de extender nuestro conocimiento empírico, fenoménico, espacio-temporal, al orden nouménico.

Este movimiento total –pensamiento de lo incondicionado, ilusión trascendental, crítica de los objetos absolutos– es central para una intelección de la esperanza. Constituye una estructura de recepción en el marco de la cual podrán ser retomadas las descripciones y las denuncias de la era poshegeliana; la filosofía kantiana resulta así enriquecida; como contrapartida, el ateísmo, cuando la filosofía kantiana de la ilusión trascendental se hace nuevamente cargo de él, se despoja de otra ilusión –de la suya–: la ilusión antropológica.

¿Qué novedad trae la "Dialéctica de la razón práctica"? En lo esencial, una transposición a la voluntad de aquello que podríamos denominar "la estructura de acabamiento" de la razón pura. Esta segunda etapa abarca nuestra meditación sobre la intelección de la esperanza. En efecto, la "Dialéctica de la razón práctica" no agrega nada nuevo al principio de la moralidad, supuestamente definido por el imperativo formal. No agrega más al conocimiento de nuestro deber de lo que la "Dialéctica de la razón pura" agregaba a nuestro conocimiento del mundo. Lo que le brinda a nuestra voluntad es esencialmente una *intención (die Absicht aufs höchste Gut)*. Esta intención es la expresión, en el plano del deber, de la demanda, de la exigencia –del *Verlangen*– que constituye la razón pura en su uso especulativo y práctico; la razón "pide la totalidad absoluta de las condiciones para un condicionado dado" (principio de la "Dialéctica" de la *Crítica de la razón práctica*). Simultáneamente, la filosofía de la voluntad adquiere su verdadera significación: no se agota en la relación de la máxima y la ley, de lo arbitrario y la voluntad; una tercera dimensión aparece: arbitrario-ley-intención de la totalidad. Lo que la voluntad requiere de ese modo, Kant lo llama "el objeto total de la razón pura práctica"; dice además: "la totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica, es decir, de una voluntad pura". El hecho de que le aplique el viejo nombre de "soberano bien" no debe ocultarnos la novedad de su empresa: el concepto de soberano bien se encuentra a la vez purificado de toda especulación por la crítica de la ilusión trascendental y enteramente medido por la problemática de la razón práctica, es decir, de la voluntad. Es el concepto por el cual se piensa el *acabamiento de la voluntad.* Ocupa exactamente el lugar del saber absoluto hegeliano. Precisamente, no permite ningún saber, pero sí una demanda que, como veremos más adelante,

algo tiene que ver con la esperanza. No obstante, algún presentimiento ya tenemos de ello por el papel que desempeña la idea de totalidad; "soberano" significa tanto "supremo" ("no-subordinado") como "completo" y "acabado" (*ganz und vollendete).* Ahora bien, esta totalidad no está dada, sino demandada; no puede estar dada, no sólo porque la crítica de la ilusión trascendental la acompaña sin cesar, sino además porque la razón práctica, en su dialéctica, instituye una nueva antinomia; en efecto, lo que pide es que la felicidad se agregue a la moralidad; pide así que aquello que excluyó de su principio, para que sea puro, se añada al objeto de su intención, para que esté completo.

Por eso, un nuevo tipo de ilusión la acompaña, ya no teórica, sino práctica, la de un hedonismo sutil, que reintroduciría un interés en la moralidad, con el pretexto de la felicidad. En la idea de una antinomia de la razón práctica, veo una segunda estructura de recepción para una crítica de la religión aplicada de manera más específica a sus aspectos pulsionales, como en Freud. Kant proporciona el medio para pensar esta crítica del "hedonismo" en la religión –recompensa, consuelo, etcétera– mediante una dialéctica muy rigurosa en la cual se enfrentan placer, goce, satisfacción, contento y beatitud. De ahí en más, la conexión –el *Zusammenhang*– de la moralidad y de la felicidad debe seguir siendo una síntesis trascendente, la unión de cosas diferentes, "específicamente distintas". Así, el sentido de las beatitudes sólo es aproximado filosóficamente por la idea de una relación no analítica entre la obra del hombre y la satisfacción susceptible de colmar el deseo que constituye su existencia. Pero, para el filósofo, esta relación no carece de sentido, aún cuando no pueda ser producida por su voluntad. Puede incluso decir con orgullo: "Es *a priori* (moralmente) necesario producir *el soberano bien por la libertad de la voluntad*; la condición de posibilidad del soberano bien debe, pues, descansar exclusivamente en principios *a priori* de conocimiento" (Kant [1788] 1949: "Dialéctica", 122).

Ésta es la segunda aproximación racional a la esperanza: reside en ese *Zusammenhang*, en esa conexión necesaria y, sin embargo, no dada, sino simplemente demandada, esperada, entre la moralidad y la felicidad. Nadie tuvo, como Kant, el sentido del carácter trascendental de esta relación, y esto rechazando aun contra toda la filosofía griega a la cual se opone completamente, rechazando epicúreos y estoicos sin zanjar sus diferencias: la felicidad no es obra nuestra: se logra por añadidura.

Una tercera aproximación racional a la esperanza es la de la religión misma, pero la de la religión en los límites de la simple razón. Kant acerca expresamente la religión a la pregunta: "¿Qué puedo esperar?". No conozco otro filósofo que haya definido la religión exclusivamente con esta pregunta. Ahora bien, esta pregunta nace a la vez *dentro* y *fuera* de la crítica.

En la crítica, por medio de los famosos "postulados"; fuera de la crítica, por el desvío de una reflexión sobre el mal radical. Comprendamos este nuevo encadenamiento. A tal punto no es facultativo que por sí solo contiene la implicación final de la libertad en la esperanza, implicación sobre la que trató, en lo esencial, nuestra meditación en su primera parte.

En primer lugar, los *postulados*. Como se sabe, éstos son creencias de carácter teórico –referidas a existencias–, pero necesariamente dependientes de la razón práctica. Este estatuto sería escandaloso si no se hubiese establecido previamente el de la razón práctica misma en su parte dialéctica. La razón teórica, como tal, es una postulación, la postulación de un cumplimiento, de una efectuación total. Los postulados participan, entonces, del proceso de totalización puesto en marcha por la voluntad en su intención terminal; designan un orden de cosas que está por venir, a las cuales sabemos que pertenecemos; cada uno designa un momento de la institución o, mejor aún, de la instauración de esa totalidad que, como tal, está por hacerse. No se comprende, pues, su verdadera naturaleza si se ve en ello la restauración disimulada de los objetos trascendentes cuyo carácter ilusorio ha sido denunciado por la *Crítica de la razón pura*. Los postulados son determinaciones teóricas, es cierto; pero corresponden a la postulación práctica que constituye la razón pura como exigencia de totalidad; la expresión misma "postulados" no debe confundirnos; en el plano específicamente epistemológico y en el lenguaje de la modalidad, expresa el carácter "hipotético" de la creencia existencial implicada en la exigencia de acabamiento, de totalidad, que constituye la razón práctica en su pureza esencial. Los postulados correspondientes estarán por siempre preservados de girar hacia el "fanatismo" y "la locura religiosa" (*Schwärmerei*) por la crítica de la ilusión trascendental. Ésta última tiene, respecto de los primeros, el rol de "muerte de Dios" especulativa. A su manera, los postulados hablan de un Dios "resucitado de entre los muertos". Pero esa manera es la de la religión en los límites de la simple razón. Expresan la implicación existencial mínima de una intención práctica, de una *Absicht*, que no puede convertirse en intuición intelectual. La "extensión" (*Erweiterung*), el "incremento" (*Zuwachs*) que ellos expresan, no es una extensión del saber y del conocer, sino una "apertura", una *Eröffnung* (Kant [1788] 1949: 144); esta apertura es el equivalente filosófico de la esperanza.

Este carácter propio de los "postulados" se manifiesta con claridad si se los enumera a partir de la libertad, y no de la inmortalidad o de la existencia de Dios. En efecto, la libertad es el verdadero pivote de la doctrina de los postulados. Los otros dos constituyen, en cierto modo, su complemento o su explicitación. Es posible sorprenderse del hecho de que la libertad, estando ya implicada por el deber, sea postulada por la dialéctica, y que sea formulada

como autonomía en el marco de la "Analítica" de la "razón práctica". Pero la libertad así postulada no es aquella libertad analíticamente probada por el deber. La libertad postulada es aquella que buscamos descubrir aquí; como veremos, tiene un estrecho vínculo con la esperanza. ¿Qué dice Kant de la libertad, en tanto objeto del postulado de la razón práctica? La llama "la libertad considerada positivamente (como causalidad de un ser, en tanto pertenece al mundo inteligible)" ([1788] 1949: 142). Dos rasgos caracterizan esta libertad postulada. En primer lugar, es una libertad efectiva, una libertad que *puede*, aquella libertad que conviene a "ese querer perfecto de un ser racional que tendría al mismo tiempo la omnipotencia". Una libertad que puede ser voluntad buena. Por lo tanto, es una libertad que tiene "realidad objetiva"; mientras que la razón teórica tenía sólo la idea, la razón práctica postula su existencia, como la de una real causalidad. Luego veremos de qué manera el problema del mal se articula exactamente en este punto de real eficiencia. Además, ésta es una libertad que pertenece a..., que es *miembro de*..., que participa. No dejaremos de comparar este segundo aspecto de la libertad postulada con la tercera formulación del imperativo categórico que proponían los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres.* Hablando del "reino posible de los fines", Kant hacía notar que esta formulación, que aparece en tercera fila, corona un progreso de pensamiento que va desde la unidad del principio, a saber, la única regla de universalización, hasta la pluralidad de los objetos, a saber, las personas tomadas como fines –"y de ahí, a la totalidad o integridad del sistema" ([1788] 1949: 164)–. Lo que se postula aquí es esta capacidad de existir perteneciendo a un sistema de libertades; con esto se concreta "esta perspectiva" (*Aussicht*) evocada desde el inicio de la "Dialéctica", esta perspectiva "sobre un orden de cosas más elevado e inmutable, en el cual estamos en este momento, y en el cual somos capaces, mediante preceptos determinados, de continuar nuestra existencia, conforme a la determinación suprema de la razón" ([1788] 1949: 116).

He aquí lo que queremos de modo supremo, pero que lo podamos tanto como lo queremos, que existamos según el deseo supremo, he aquí algo que únicamente puede ser postulado. La libertad postulada es esta manera de existir entre las libertades.

Que esta libertad postulada sea efectivamente la libertad según la esperanza es, en mi opinión, lo que significan los otros dos postulados que la enmarcan (para seguir el orden de las tres partes de la "Dialéctica de la razón pura", que va de la psicología racional a la cosmología racional y a la teología racional). Diría que los otros dos postulados no hacen más que explicitar el potencial de esperanza del postulado de la libertad existencial. La inmortalidad postulada no implica ninguna tesis sustancialista o dualista sobre el alma y sobre su existencia

separada; ese postulado desarrolla las implicaciones temporales de la libertad, sugeridas por el texto anteriormente citado, que se refería al orden en el cual somos capaces de "continuar nuestra existencia...". La inmortalidad kantiana es, entonces, un aspecto de nuestra exigencia de efectuación del soberano bien en la realidad; ahora bien, esta temporalidad, ese "progreso que va al infinito", no está en nuestro poder; no podemos otorgárnoslo; únicamente podemos "encontrarlo" (*antreffen* [1788] 1949: 131; *antreffen* [1788] 1949: 133). El postulado de la inmortalidad expresa, en ese sentido, la faceta de esperanza del postulado de la libertad: una proposición teórica que concierne a la continuación y la persistencia indefinida de la existencia es el equivalente filosófico de la esperanza de resurrección. No es casual que Kant llame espera (*Erwartung*) a esta creencia; la razón, en tanto práctica, exige la completitud; pero cree en la modalidad de la espera, de la esperanza, en la existencia de un orden en el que esta completitud puede ser efectiva. De esta manera, se aproxima a la esperanza kerigmática el movimiento que conduce de la exigencia práctica al postulado teórico, de la demanda a la espera. Ese movimiento es el mismo que produce el pasaje de la ética a la religión.

Ahora bien, este postulado no es otro que el precedente: pues "la esperanza de participar del soberano bien" es la libertad misma, la libertad concreta, aquella que se siente como en su casa. El segundo postulado no hace más que desplegar el aspecto temporal existencial del postulado de la libertad; diré: es la dimensión de esperanza de la libertad misma. Ésta sólo pertenece al orden de los fines, sólo participa del soberano bien en la medida en que "espera una continuación ininterrumpida de ese progreso, tanto tiempo como pueda durar su existencia e incluso más allá de esta vida" ([1788] 1949: 133). Al respecto, es notable que Kant haya reconocido esta dimensión temporal práctica, pues su filosofía no deja demasiado lugar para otra concepción del tiempo que no sea la del tiempo de la representación según la *Estética trascendental*, es decir, la del tiempo del mundo.

En cuanto al tercer postulado, el de la existencia de Dios, se respeta el carácter de postulado, es decir, de proposición teórica que depende de una exigencia práctica, si se lo sutura muy estrechamente al primero a través del segundo: si el postulado de la inmortalidad despliega la dimensión temporal-existencial de la libertad, el postulado de la existencia de Dios manifiesta la libertad existencial como el equivalente filosófico del don. No cabe en Kant un concepto de don, que es una categoría de lo Sagrado. Pero tiene un concepto para el origen de una síntesis que no está en nuestro poder; Dios es "la causa adecuada para ese efecto que se manifiesta a nuestra voluntad como su objeto total, a saber, el soberano bien". Lo que se postula es el *Zusammenhang*, la conexión, en un ser que encierra el principio del acuerdo entre los dos constituyentes del soberano

bien. No obstante, el postulado sólo se sostiene en la medida en que queramos, desde el fondo de nuestra voluntad, que se realice el soberano bien. También aquí, la espera se articula con la exigencia. La espera "teórica" se articula sobre la exigencia "práctica". Ese nudo es el de la práctica y lo religioso, de la obligación y la creencia, de la necesidad moral y la hipótesis existencial. Y aquí Kant tampoco es griego, sino cristiano. Dice que las escuelas griegas no resolvieron el problema de la posibilidad práctica del soberano bien: creyeron que la sabiduría del sabio abarcaba en su unidad analítica la vida justa y la vida feliz. La síntesis trascendental del soberano bien es, por el contrario, la aproximación filosófica más rigurosa del Reino de Dios según los Evangelios. Kant incluso usa términos que están en consonancia con lo que Moltmann dice de la esperanza cuando se refiere a ella como "totalmente nueva": "La moral dispone su precepto (como debe ser) con tanta pureza y severidad que le quita al hombre la confianza en la posibilidad de adecuarse a él completamente, al menos en esta vida; pero, como contrapartida, lo endereza de manera tal que podemos esperar que, si actuamos tan bien como esté en nuestro poder hacerlo, aquello que no está en nuestro poder vendrá ulteriormente y de otro lado, sepamos o no de qué manera. Aristóteles y Platón sólo difieren entre sí en el punto de vista del origen de nuestros conceptos morales" (1965: 137).

Tal es, pues, el origen primero de la pregunta: ¿qué tengo derecho a esperar? Se sitúa aún en el corazón de la filosofía moral, engendrada a su vez por la pregunta: ¿qué debo hacer? La filosofía moral engendra la filosofía de la religión cuando la esperanza de cumplimiento se suma a la conciencia de la obligación: "La ley moral ordena hacer del soberano bien posible en un mundo, el objeto último de toda mi conducta. Pero sólo puedo tener la esperanza de realizarlo por medio del acuerdo de mi voluntad con la de un autor del mundo santo y bueno [...] La moral no es entonces, para hablar con propiedad, la doctrina que nos enseña cómo debemos ser felices, sino cómo debemos *volvernos dignos* de esa felicidad. Únicamente cuando la religión se suma a ello, puede entrar en nosotros la esperanza de participar algún día de la felicidad, en la medida en que hemos intentado no ser indignos de ella" (1965: 139).

¿Por qué la significación filosófica de la religión debe ser constituida por segunda vez por fuera de la ética? La respuesta a esta pregunta nos permitirá dar un nuevo paso, el último, en esto que denominamos la aproximación filosófica de la esperanza y de la libertad según la esperanza.

En efecto, fue la consideración del mal la que nos forzó a emprender esta nueva empresa; ahora bien, junto a la consideración del mal, reaparece la cuestión misma de la libertad, de la libertad real evocada por los postulados de la *Crítica de la razón práctica*. La problemática del mal nos obliga a vincular, más

estrechamente que antes, la realidad efectiva de la libertad a una regeneración que es el contenido mismo de la esperanza.

En efecto, lo que el ensayo *Sobre el mal radical* nos enseña sobre la libertad es que ese mismo poder, que el deber nos imputa, es en realidad un no poder; la "inclinación al mal" se convirtió en "naturaleza mala", aunque el mal no sea más que un modo de ser de la libertad que le viene de la libertad. Desde siempre, la libertad ha elegido mal. El mal radical significa que la contingencia de la máxima mala es la expresión de una naturaleza necesariamente mala de la libertad. Esta necesidad subjetiva del mal es al mismo tiempo la razón de la esperanza. Podemos rectificar nuestras máximas, puesto que debemos hacerlo; regenerar nuestra naturaleza, la naturaleza de nuestra libertad, no podemos hacerlo. Este descenso a los abismos, como bien lo vio Karl Jasper, expresa el más extremo avance de un pensamiento de los límites, que desde entonces se extiende desde nuestro saber hasta nuestro poder. El no poder que significa el mal radical se descubre en el lugar mismo de donde procede nuestro poder. Así, se plantea en términos radicales la cuestión de la causalidad real de nuestra libertad, aquella misma que la *Crítica de la razón práctica* postula al término de su "Dialéctica". El "postulado" de la libertad deberá atravesar en lo sucesivo no sólo la noche del saber, con la crisis de la ilusión trascendental, sino también la noche del poder, con la crisis del mal radical. La libertad *real* sólo puede surgir como esperanza más allá de ese Viernes Santo especulativo y práctico. En ninguna otra parte estamos más cerca del kerigma cristiano: la esperanza es esperanza de resurrección, de resurrección de entre los muertos.

No desconozco la hostilidad de los filósofos, desde Goethe y Hegel, hacia la filosofía kantiana del mal radical. Pero ¿ha sido entendida en su vínculo verdadero con la ética? Quiero decir: no sólo con relación a la "Analítica", a la doctrina del deber, sino con relación a la "Dialéctica", a la doctrina del soberano bien. Se ha visto en ella la proyección de la mala conciencia, del rigorismo, del puritanismo. Algo de cierto hay en eso. Y una interpretación poshegeliana de Kant debe pasar por esta objeción radical. Pero hay algo más en la teoría del mal radical, que sólo nuestra anterior lectura de la "Dialéctica" permite discernir. El mal radical concierne a la libertad tanto en su proceso de totalización, como en su determinación inicial. Por esa razón, la crítica del moralismo kantiano no liquida su filosofía del mal, sino que quizás la restablece en su verdadera significación.

Esta significación aparece en la continuación de *La religión dentro de los límites de la sola razón*. En efecto, no se ha notado lo suficiente que la doctrina del mal no está concluida en el ensayo *Sobre el mal radical*, que inaugura la filosofía de la religión, sino que acompaña a esta última en todo su recorrido. El mal verdadero, el mal del mal, no es la violación de una prohibición, la subver-

sión de la ley, la desobediencia, sino el fraude en la obra de totalización. En ese sentido, el mal verdadero sólo puede aparecer en el campo mismo en el que se produce la religión, a saber, ese campo de contradicciones y de conflictos determinado, por un lado, por la exigencia de totalización que constituye la razón, a la vez teórica y práctica, y, por otro lado, por la ilusión que confunde al saber, por el hedonismo sutil que vicia la motivación moral y, finalmente, por la malicia que corrompe las grandes empresas humanas de totalización. La demanda de un objeto total de la voluntad es, en el fondo, antinómica. El mal del mal nace en el lugar de esa antinomia.

Al mismo tiempo, el mal y la esperanza llegan a ser más solidarios de lo que jamás hubiéramos podido pensar. Si el mal del mal surge sobre el camino de la totalización, sólo aparece en una patología de la esperanza, como la perversión inherente a la problemática del cumplimiento y de la totalización. Para decirlo brevemente, la verdadera malicia del hombre aparece en el Estado y en la Iglesia, en tanto instituciones de la reunión, de la recapitulación, de la totalización.

Así entendida, la doctrina del mal radical puede proveer una estructura de recepción a nuevas figuras de alienación, diferentes de la ilusión especulativa o, incluso, del deseo de consuelo, a la alienación en poderes culturales tales como la Iglesia y el Estado; en efecto, en el corazón de estos poderes, puede advenir una expresión falsificada de la síntesis. Cuando Kant habla de "fe servil", de "falso culto", de "falsa Iglesia", concluye al mismo tiempo su teoría del mal radical. Éste último culmina, por así decir, no con la transgresión, sino con las síntesis fallidas de la esfera política y religiosa. Ésa es la razón por la cual la verdadera religión siempre está en debate con la falsa religión, es decir, para Kant, la religión estatuaria.

Desde entonces, la regeneración de la libertad no puede ser separada del movimiento por el cual las figuras de la esperanza [2] se liberan de los ídolos de la plaza pública, como hubiera dicho Bacon.

[2] Un estudio histórico de *La religión dentro de los límites de la sola razón* (1793) debería aspirar a mostrar hasta dónde puede llegar el filósofo en la representación del origen de la regeneración. El esquematismo kantiano ofrece en este punto un último recurso. Aquello que puede concebirse abstractamente como el "buen principio", que lucha en nosotros contra el "principio malo", también puede ser representado concretamente como el hombre agradable a Dios que sufre por el progreso del bien universal. Por cierto, Kant no está para nada interesado en la historicidad de Cristo: "Ese hombre, el único agradable a Dios" es una Idea. Al menos, este Arquetipo no es una idea que yo pueda darme a voluntad. Reductible en tanto acontecimiento de la salvación, este Arquetipo es irreductible, en tanto Idea, a la intención moral: "No somos sus autores" ([1793] 1952: 85). Ella "ocupó un lugar en el hombre sin que podamos comprender cómo la naturaleza humana pudo tan sólo ser capaz de acogerla" ([1793] 1952: 85). He aquí lo

Este proceso total constituye la filosofía de la religión en los límites de la simple razón: este proceso constituye el *analogon* filosófico del kerigma de la resurrección. Es el mismo que también constituye la aventura total de la libertad y que permite dar un sentido concebible a la expresión "libertad religiosa".

---

irreductible: "La unión incomprensible del Buen Principio en la constitución moral del hombre con la naturaleza sensible del hombre" ([1793] 1952: 111-112). Ahora bien, esta idea corresponde totalmente a la síntesis exigida por la razón, o más exactamente, al objeto trascendente que causa esa síntesis. No es únicamente un ejemplo del deber, por lo cual no excedería la "Analítica", sino un ejemplo ideal del soberano bien, por lo cual esta idea ilustra la resolución de la "Dialéctica". Cristo es Arquetipo, y no simple ejemplo del deber, porque simboliza el cumplimiento. Es la figura del Fin. Como tal, esta "representación" del Buen Principio no tiene por efecto "extender nuestro conocimiento más allá del mundo sensible, sino únicamente [...] dar figuradamente, para el uso práctico, el concepto de aquello que para nosotros es insondable" ([1793] 1952: 84). "Éste es, a título de explicación –dice Kant–, el esquematismo de la analogía de la cual no podemos prescindir" ([1793] 1952: 90, n. 1). En los estrechos límites de una teoría del esquema y la analogía, por lo tanto, de una teoría de la imaginación trascendental, el filósofo puede acercarse no sólo a los significados de la esperanza, sino también a la figura de Cristo en la cual estos significados se concentran.

Culpabilidad, ética y religión

Me dedicaré aquí a determinar principalmente lo que distingue el discurso de la ética y el discurso de la religión sobre la cuestión de la culpabilidad.

Pero, antes de entrar en estos dos discursos sucesivos, y con vistas a diferenciarlos y a comprender su relación, propongo establecer un acuerdo sobre los significados en juego. Permítaseme, entonces, dedicar un análisis semántico previo al término mismo de culpabilidad.

Culpabilidad: análisis semántico

Mi primera propuesta será tomar el término "culpabilidad" no en su uso psicológico, psiquiátrico o psicoanalítico, sino en los *textos* en los que se constituyó y fijó su significación. Esos textos son los de la literatura penitencial, en los cuales las comunidades de creyentes expresaron el reconocimiento del mal; estos textos tienen un lenguaje específico que puede ser llamado de manera muy general "confesión de los pecados", sin que se adhiera a esta expresión una connotación confesional particular, ni tampoco una significación específicamente judía o cristiana. El profesor Pettazzoni de Roma escribió un conjunto de obras que abarcan el campo entero de las religiones comparadas y que precisamente denominaba "Confesión de los pecados". No obstante, no abordo el problema en calidad de comparatista, sino que tomo como punto de partida la *fenomenología de la confesión* o del *reconocimiento.* Llamo aquí "fenomenología" a *la descripción de las significaciones implicadas en la experiencia en general,* ya sea una experiencia de las cosas, de los valores, de las personas, etcétera. Una fenomenología de la confesión es, pues, la descripción de las significaciones, y de las intenciones significadas, presentes *en una determinada actividad del lenguaje: la confesión.* En el marco de una fenomenología tal, nuestra tarea es repetir (*reenacting*) en nosotros mismos la confesión del mal para extraer sus intenciones. El filósofo adopta, por simpatía y con imaginación, las motivaciones y las intenciones de la conciencia confesante. No "siente", ni "es afectado por" –en un modo de neutralidad, en un modo del "como si"– aquello que ha sido vivido por la conciencia confesante.

Pero ¿de qué expresiones es necesario partir? No de las expresiones más elaboradas, las más racionalizadas de la confesión, como el concepto o seudo concepto de pecado original con el cual la filosofía se ha enfrentado a menudo. Por el contrario, la razón filosófica debe consultar aquellas expresiones menos elaboradas, más inarticuladas de la confesión del mal.

No debe preocuparnos el hecho de que, detrás de estas expresiones racionalizadas, detrás de estas especulaciones, lo que se nos ofrece son mitos, es decir, relatos tradicionales que cuentan acontecimientos ocurridos en el origen del tiempo y que proveen un apoyo de lenguaje a las acciones rituales; hoy en día, para nosotros, los mitos ya no constituyen explicaciones de la realidad; pero, precisamente porque perdieron su pretensión explicativa, revelan una significación exploratoria. Manifiestan una función simbólica, es decir, una manera de decir indirectamente el vínculo del hombre con lo que considera su Sagrado. Por paradójico que pueda parecer, así desmitologizado en el contacto con la física, la cosmología y la historia científica, el mito se convierte en una dimensión del pensamiento moderno. Nos remite a su vez a una capa de expresión más fundamental que cualquier narración y que cualquier especulación; así, el relato de la caída en la Biblia obtiene su significado de una experiencia del pecado enraizada en la vida de la comunidad: la actividad cultual y el llamado profético a la "justicia" y a la "misericordia" proveen al mito su subestructura de significados.

Así, pues, debemos recurrir a esta experiencia y a su lenguaje; o más bien, a esta experiencia *en* su lenguaje. Pues, es el lenguaje de la confesión el que eleva a la luz del discurso una experiencia cargada de emoción, de temor y de angustia. La literatura penitencial manifiesta una invención lingüística que jalona las erupciones existenciales de la conciencia de la falta.

Interroguemos, pues, ese lenguaje.

Su rasgo más notable es no conllevar expresiones más primitivas que las expresiones simbólicas a las cuales el mito remite; el lenguaje de la confesión es simbólico. Por símbolo, entiendo un lenguaje que designa una cosa por vía indirecta, al designar otra cosa, a la cual apunta directamente. De esta manera, hablo simbólicamente: de pensamientos elevados, de sentimientos bajos, de ideas claras, de la luz del entendimiento, del reino de los cielos, etcétera. El trabajo de repetición aplicada a las expresiones del mal consistirá, en lo esencial, en la explicitación, el desarrollo de las diversas capas de significaciones directas e indirectas que se han confundido en el mismo símbolo. Lo he mostrado en otra parte.[1] El simbolismo más arcaico del cual podamos partir es el del mal

[1] Cf. "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I" en este volumen.

concebido como impureza, es decir, como una mancha que infecta desde afuera; en literaturas más evolucionadas, como la de los babilonios y, sobre todo, de los hebreos, el pecado se expresa mediante diversos simbolismos, tales como errar el blanco, seguir un camino tortuoso, rebelarse, tener la nuca rígida, ser infiel a la manera del adulterio, estar sordo, estar perdido, errar, estar vacío y hueco, ser inconsistente como el polvo.

Esta situación lingüística es sorprendente: la conciencia de sí, tan aguda en el sentimiento del mal, no dispone en un principio de un lenguaje abstracto, sino de un lenguaje muy concreto sobre el cual se ejerce un trabajo espontáneo de interpretación.

El segundo rasgo notable de ese lenguaje es que se sabe simbólico y que, antes que toda filosofía y toda teología, está sobre el camino de la explicitación. Como dije en otra parte, el símbolo da qué pensar; el *mythos* está en el camino del *logos*. Esto es cierto incluso para la idea arcaica de impureza; la idea de una cosa casi material que infecta desde el exterior, que daña mediante propiedades invisibles, tiene una riqueza simbólica, un potencial de simbolización, que se manifiesta por la supervivencia misma del símbolo bajo formas cada vez más alegóricas. Aún hoy se habla, en un sentido no médico, de la contaminación por el espíritu de lucro, por el racismo, etcétera. No hemos abandonado completamente el simbolismo de lo puro y de lo impuro. Y eso, precisamente, porque la representación cuasi material de la impureza ya es simbólica de otra cosa; desde el principio, tiene el poder del símbolo. La impureza nunca significó literalmente una mancha, la impureza nunca significó literalmente la suciedad; se mantiene en el claroscuro de una infección cuasi física y de una indignidad cuasi moral. Esto se ve claramente en los ritos de purificación, que nunca constituyen del todo un simple lavaje; abluciones y lustraciones son acciones parciales y ficticias que significan, en el plano del cuerpo, una acción total que se dirige a la persona considerada como un todo indiviso.

La simbólica del pecado, tal como puede encontrársela en la literatura babilónica, hebraica, o en los trágicos griegos, en los órficos, es seguramente mucho más rica que la simbólica de la impureza, de la cual se distingue netamente. A la imagen del contacto impuro, opone la de una relación herida entre Dios y el hombre, entre el hombre y el hombre, y del hombre consigo mismo; pero esta relación, que sólo será pensada como relación por el filósofo, está significada simbólicamente por todos los medios de la dramatización que la experiencia cotidiana pueda ofrecer. De hecho, la idea de pecado no se reduce a la estricta idea de la ruptura de una relación; agrega la idea de una fuerza que domina al hombre, conservando de esa manera cierta afinidad y continuidad con la simbólica de la impureza; pero esa fuerza también es el signo de la

vacuidad, de la vanidad del hombre, figurado por el soplo, por el polvo. Así, el simbolismo del pecado es alternativamente el símbolo de lo negativo (ruptura, alejamiento, ausencia, vanidad) y el símbolo de lo positivo (fuerza, posesión, cautividad, alienación).

Sobre este fondo simbólico, en esta red de imágenes y de interpretaciones nacientes, es preciso reubicar la palabra *culpabilidad*.

Si se quiere respetar la intención propia de las palabras, la expresión "culpabilidad" no abarca todo el campo semántico de la "confesión". La idea de culpabilidad representa la forma extrema de interiorización que hemos visto dibujarse al pasar de la impureza al pecado; la impureza todavía era contagio externo, el pecado ya implicaba ruptura de una relación; pero esta ruptura existe incluso si yo no lo sé; el pecado es una condición real, una situación objetiva, me atrevería a decir que es una dimensión ontológica de la existencia.

Por el contrario, la culpabilidad tiene un acento netamente subjetivo: su simbolismo es mucho más interior; manifiesta la conciencia de estar agobiado por un peso que aplasta; manifiesta también la mordedura de un remordimiento que corroe internamente, en la rumiación interior de la falta. Estas dos metáforas, la del peso y la de la mordedura, manifiestan claramente que el nivel de la existencia ha sido tocado. Sin embargo, el simbolismo más significativo de la culpabilidad es el que está ligado al ciclo del tribunal; el tribunal es una institución de la ciudad; transpuesto metafóricamente al fuero interno se convierte en aquello que llamamos la "conciencia moral"; la culpabilidad es, pues, una manera de situarse ante una suerte de tribunal invisible que mide la ofensa, pronuncia la condena e inflige el castigo; en el punto extremo de interiorización, la conciencia moral es una mirada que vigila, juzga y condena; el sentimiento de culpabilidad es la conciencia de ser inculpado e incriminado por ese tribunal interior; por último, se confunde con la anticipación del castigo; en suma, la *culpa,** en latín *culpa*, es la autoobservación, la autoacusación y la autocondena por una *conciencia desdoblada*.

Esta interiorización de la culpabilidad desarrolla dos series de resultados. Por un lado, la conciencia de la culpabilidad marca un progreso certero en relación con lo que describimos como "pecado". Mientras que el pecado sigue siendo una realidad colectiva en la cual toda una comunidad está implicada, la culpabilidad tiende a individualizarse. En Israel, los profetas del Exilio fueron los artesanos de ese progreso (Ez 31, 34); esa predicación tuvo una acción liberadora. En un tiempo en que el Regreso colectivo del exilio, comparable al

* En francés: *coulpe* término de uso restringido que designa "culpa, la mancha del pecado" [N. de T.].

antiguo Éxodo fuera de Egipto, parecía imposible, un camino personal de conversión se abría ante cada uno. En la antigua Grecia, fueron los poetas trágicos quienes aseguraron el pasaje del crimen hereditario a la culpabilidad del héroe individual, situado solo ante su propio destino. Además, al individualizarse, la culpabilidad se gradúa; a la experiencia *igualitaria* del pecado se opone la experiencia *graduada* de la culpabilidad: el hombre es total y radicalmente pecador, pero más o menos culpable. Los progresos del derecho penal mismo, principalmente en Grecia y en Roma, conciernen aquí a la conciencia moral. Todo el derecho penal es un esfuerzo por limitar y medir la pena en función de una medida de la falta. A su vez, la idea de una escala paralela de los crímenes y de los pecados se interioriza en favor de la metáfora del tribunal; la conciencia moral misma se convierte en conciencia graduada de culpabilidad.

Esta individualización y esta graduación de la culpabilidad indican seguramente un progreso con respecto al carácter colectivo y sin matiz del pecado. No se puede decir lo mismo de otra serie de resultados: en efecto, con la culpabilidad nace una especie de exigencia que puede ser llamada el *escrúpulo*, y cuyo carácter ambiguo es muy interesante; una conciencia escrupulosa es una conciencia delicada, una conciencia fina, prendada de perfección creciente; es una conciencia preocupada por observar todos los mandamientos, por satisfacer la ley en todas las cosas, sin reservar ningún sector de la existencia, sin tener en cuenta obstáculos exteriores, ni siquiera la persecución del príncipe, y que da tanta importancia a las pequeñas cosas como a las grandes. Pero, al mismo tiempo, el escrúpulo indica la entrada de la conciencia moral en su propia patología; el escrupuloso se encierra en un inextricable laberinto de mandamientos; la obligación adquiere un carácter enumerativo y acumulativo que contrasta con la simplicidad y la sobriedad del mandamiento de amar a Dios y a los hombres; la conciencia escrupulosa no cesa de agregar nuevos mandamientos; esta atomización de la ley produce una juridización sin fin de la acción y una ritualización casi obsesiva de la vida cotidiana; el escrupuloso nunca termina de satisfacer todos y cada uno de los mandamientos. Al mismo tiempo, se pervierte la noción de obediencia; la obediencia al mandamiento, porque está mandado, llega a ser más importante que el amor al prójimo y que el amor mismo a Dios; esta exactitud en la observancia es lo que llamamos legalismo. Con él, entramos en el infierno de la culpabilidad, tal como lo describió san Pablo: la ley misma se convierte en fuente de pecado; al otorgar el conocimiento del mal, excita el deseo de transgresión, suscita el movimiento sin fin de la condena y del castigo. El mandamiento, dice san Pablo, "dio vida al pecado" y también "me da la muerte" (Rom 7); ley y pecado se engendran mutuamente en un círculo vicioso que se convierte en un círculo mortal.

La culpabilidad revela así la maldición de una vida bajo la ley. En última instancia, cuando se borra la confianza y la ternura que todavía se expresaban en las metáforas conyugales del profeta Oseas, la culpabilidad anuncia una acusación sin acusador, un tribunal sin juez, un veredicto sin autor. La culpabilidad se convirtió en esa desgracia sin retorno descrita por Kafka: la condena se convirtió en condenación eterna.

El resultado de este análisis semántico es que la culpabilidad no recubre todo el campo de la experiencia humana del mal; el estudio de las expresiones simbólicas permitió distinguir en ellas un momento particular de esta experiencia, y el momento más ambiguo. Por un lado, estas expresiones indican la interiorización de la experiencia del mal y, por consiguiente, la promoción de un sujeto moral responsable; por otro lado, marcan el inicio de una patología específica, cuyo punto de inversión es designado por el escrúpulo.

El problema está planteado ahora: ¿qué es lo que la ética y la filosofía de la religión hacen con esta experiencia ambigua y con el lenguaje simbólico en el cual se expresa?

Dimensión ética

¿En qué sentido el problema del mal es un problema ético? En un doble sentido, me parece. O más bien, en virtud de una relación doble, por una parte, con el tema de la libertad, por otra con el tema de la obligación. Mal, libertad, obligación constituyen una red muy compleja que vamos a tratar de desenredar y de ordenar en diversos momentos de reflexión. Comenzaré y terminaré por la libertad, pues es el punto esencial.

En un primer momento, digo: afirmar la libertad es hacerse cargo del origen del mal. Por esta proposición, doy cuenta de un vínculo tan estrecho entre mal y libertad que estos dos términos se implican mutuamente; el mal tiene el significado de mal porque es obra de una libertad; yo soy el autor del mal. Con ello, repudio como una coartada la alegación de que el mal existe a la manera de una sustancia o de una naturaleza que tiene el estatuto de las cosas observables para un espectador externo; esta alegación que descarto polémicamente no sólo puede encontrarse en metafísicas fantásticas como las que combatió san Agustín –maniqueísmo y ontologías de toda clase del mal-ser–: ella se otorga, además, una apariencia positiva, incluso científica, bajo la forma del determinismo psicológico o sociológico; hacerse cargo del origen del mal implica descartar como una debilidad la alegación de que el mal es una cosa, que es el efecto en el mundo de las

cosas observables, ya sean realidades físicas, psíquicas o sociales. Digo: soy yo quien ha hecho... *Ego sum qui feci.* No hay mal-ser. Sólo hay mal-hacer-por-mí. Hacerse cargo del mal es un acto de lenguaje asimilable al performativo, en el sentido de que es un lenguaje que hace algo; me *imputa* el acto.

Decía que la relación es recíproca. En efecto, si la libertad califica el mal como "hacer", el mal es el revelador de la libertad. Con eso quiero decir que el mal es una ocasión privilegiada para tomar conciencia de la libertad. ¿Qué significa *imputarme* a mí mismo los actos? Es, en primer lugar, asumir las consecuencias en el futuro; es plantear: aquel que hizo, es el mismo que también cargará el error, es quien reparará el daño, quien soportará la reprobación. En otros términos, me propongo como portador de la sanción, acepto entrar en la dialéctica de la alabanza y de la reprobación. Pero al proyectarme *hacia adelante* de las consecuencias de mi acto, me remito *hacia atrás* de mi acto, como aquel que no sólo ha hecho, sino como quien hubiera podido hacer de otro modo. Esta convicción de haber actuado libremente no es una constatación; sigue siendo un performativo; declaro *a posteriori* ser quien *ha podido* de otro modo; este *a posteriori* es la repercusión sobre sí de las consecuencias: quien se hace cargo de las consecuencias se declara libre, y discierne esta libertad ya puesta en práctica en el acto incriminado. Puedo decir entonces que lo he *cometido.* Este movimiento de adelante hacia atrás de la responsabilidad es esencial: constituye la *identidad* del sujeto moral a través del pasado, pensado [sic], futuro; aquel que cargará con el error es el mismo que ahora se hace cargo del acto y que lo ha hecho. Planteo la identidad de quien se proyecta voluntariamente por delante de las consecuencias y de quien ha actuado; y las dos dimensiones, futura y pasada, se anudan en el presente; el futuro de la sanción y el pasado del acto cometido se ligan en el presente del reconocimiento.

Tal es el primer momento de reflexión en la experiencia del mal: la constitución recíproca de la significación *libre* y de la significación *mal* en un performativo específico: el *reconocimiento.* El segundo momento de reflexión concierne al vínculo entre el mal y la *obligación.*

Para nada pretendo discutir aquí el significado de expresiones tales como "Tú debes", ni su relación con los predicados "bueno" y "malo". Ése es un problema que la filosofía inglesa conoce bien. Me restringiré a la contribución que una reflexión sobre el mal puede aportar a ese problema.

Partamos de la expresión y de la experiencia: "podría haber actuado de otro modo". Como hemos vemos visto, se trata de una implicación del acto por el cual me imputo la responsabilidad de una acción pasada. Ahora bien, la conciencia de haber podido actuar de otro modo está muy estrechamente ligada a

la de haber *debido* actuar de otro modo: porque reconozco que tengo deberes, reconozco que tengo poderes; un ser obligado es un ser que presume que puede lo que debe; se sabe el uso que hace Kant de esta afirmación: tú debes, luego tú puedes. Ciertamente, esto no es un argumento, en el sentido de que no deduzco el poder del deber. Diría más bien que aquí el deber sirve como detector; si me siento, o creo estar, o sé que estoy obligado, es porque soy un ser que no sólo puede actuar bajo el impulso o la coerción del deseo y del temor, sino bajo la condición de una ley que me represento. En ese sentido, Kant tiene razón: actuar según la representación de una ley es otra cosa que actuar según leyes. Y ese poder de actuar según la representación de una ley es la voluntad.

Ahora bien, este descubrimiento va más lejos: pues con el poder de seguir la ley (o lo que considero que es la ley para mí), descubro también el *terrible* poder de actuar *en contra.* En efecto, la experiencia del remordimiento, que es la experiencia de la relación de la libertad con la obligación, es una experiencia doble: por una parte, reconozco que tengo un deber, por lo tanto, un poder correspondiente a ese deber; pero, por otra parte, *reconozco* haber actuado contra la ley que sigue presentándose a mí como obligatoria. Esa experiencia se denomina comúnmente "transgresión". La libertad es el poder de actuar según la representación de una ley *y* de hacer caso omiso de la obligación. Aquello es lo que habría debido y, por lo tanto, lo que habría podido, y esto es lo que yo he hecho. Así, la imputación del acto se califica moralmente por su *relación* con el deber y el poder.

Al mismo tiempo, una nueva determinación del mal y una nueva determinación de la libertad aparecen conjuntamente y se suman a las formas de reciprocidad descritas más arriba; y la nueva determinación del mal puede expresarse en términos kantianos: es la inversión de la relación entre el móvil y la ley en el interior de la máxima de mi acción. Esta definición se entiende de la siguiente manera: si llamo "máxima" al enunciado práctico de lo que proyecto hacer, entonces, el mal en sí no es nada –ni en la naturaleza, ni en la conciencia– más que una determinada relación invertida; una relación, no una cosa; y una relación invertida teniendo en cuenta un orden de preferencia y de subordinación indicado por la obligación. Con ello, hemos terminado de "desrealizar" el mal: no sólo el mal no es más que por el acto de hacerse cargo de él, de asumirlo, de reivindicarlo, sino que además lo que lo caracteriza desde el punto de vista moral es el orden en el cual un agente dispone sus máximas; es una preferencia que no *debería* ser: lo que llamábamos "relación invertida".

Una nueva determinación de la libertad aparece al mismo tiempo: me he referido al *terrible* poder de actuar en contra. En efecto, en el reconocimiento del mal descubro el poder de subversión de la voluntad; llamémoslo lo *arbitrario,* para traducir el *Willkür* alemán, que es a la vez libre albedrío, es decir, el

poder de los contrarios, que percibimos en la conciencia de haber podido actuar de otro modo, y el poder de no seguir una obligación que al mismo tiempo reconozco como justa.

¿Hemos agotado la significación del mal para la ética? No lo creo. En el ensayo *Sobre el mal radical* que abre *La religión dentro de los límites de la sola razón,* Kant plantea el problema de un origen común a todas las máximas malas. En efecto, no se habrá avanzado demasiado en la reflexión sobre el mal mientras se considere de manera separada una intención mala, luego otra, y luego otra más. Dice Kant: "Habría que concluir *a priori* una mala máxima como fundamento de varias malas acciones o, incluso, de una sola mala acción consciente; y de esa máxima concluir un fundamento general inherente al sujeto de todas las máximas moralmente malas, fundamento que a su vez sería máxima, a fin de poder calificar a un hombre como malo" (Kant [1793] 1952: 38-39).

Este movimiento de profundización que va de las máximas malas a su fundamento malo es la transposición filosófica del movimiento que va de los pecados *al pecado* (en singular), del cual hablamos en la primera parte, en el plano de las expresiones simbólicas, y en el mito en particular; el mito de Adán significa, entre otras cosas, que todos los pecados se vinculan a una raíz única, que en cierto modo es anterior a cada una de las expresiones particulares del mal; el mito pudo ser contado porque la comunidad confesante alcanzó el reconocimiento de un mal que engloba a todos los hombres; en tanto la comunidad *confiesa* una culpabilidad fundamental, el mito presenta, como un acontecimiento ocurrido una sola vez, el surgimiento único del mal. La doctrina kantiana del mal radical pretende ser la continuación filosófica de esa experiencia y de ese mito.

¿Qué es lo que califica a esta continuación como filosófica? Esencialmente, el tratamiento del mal radical como fundamento de las múltiples máximas malas. Así, pues, el esfuerzo crítico debe dirigirse a esta noción de fundamento.

Ahora bien, ¿qué puede significar aquí un fundamento de las máximas malas? Podría denominárselo "condición *a priori*", para subrayar que no es un hecho que se pueda constatar, ni un origen temporal del que se pueda dar cuenta. Lo que hay que dar por supuesto para que el espectáculo de la maldad humana se manifieste a la experiencia no es un hecho empírico, sino una disposición primera de la libertad; tampoco es un origen temporal, bajo pena de recaer en la causalidad natural. El mal dejaría de ser el mal si dejase de ser "un modo de ser de la libertad que le viene de la libertad". Por consiguiente, el mal no tiene origen, en el sentido de causa antecedente: "toda mala acción, cuando se busca su origen racional, debe ser considerada como si el hombre hubiese llegado a ella directamente desde el estado de inocencia" (Kant [1793] 1952: 62).

Todo se centra en ese "como si", que es el equivalente filosófico del mito de la caída; es el mito racional del surgimiento, del pasaje instantáneo de la inocencia al pecado; *como* Adán (más que *en* Adán) nosotros comenzamos el mal.

Pero ¿qué es este surgimiento *único* que contiene en él todas las máximas malas? Hay que reconocerlo, ya no disponemos de concepto para pensar una voluntad mala.

Pues ese surgimiento no es en absoluto un acto arbitrario de mi voluntad, que pueda llevar a cabo o no; el enigma de ese fundamento es que la reflexión lo descubre como a un hecho: desde siempre la libertad ha elegido mal. Ese mal *ya está allí.* En ese sentido se dice que es radical, es decir, anterior a cada intención mala, a cada acción mala, aunque de manera no temporal.

Sin embargo, este fracaso de la reflexión no es en vano; termina de dar un carácter propio a una *filosofía* de los límites y de distinguirla de una filosofía del sistema como la de Hegel.

El límite es doble: límite de mi saber, límite de mi poder. Por un lado, *desconozco* el origen de mi libertad mala; este no saber del origen es esencial al acto mismo del reconocimiento de mi libertad radicalmente mala; el no saber forma parte del performativo del reconocimiento o, dicho en otros términos, del reconocimiento y de la apropiación de mí mismo. Por otro lado, descubro el *no poder* de mi libertad; pero es un no poder extraño, puesto que confieso ser responsable de no poder. Ese no poder es todo lo contrario de la alegación de coerción externa. Confieso que mi libertad ya se ha vuelto no libre. Este reconocimiento constituye la paradoja más importante de la ética. Parece contradecir nuestro punto de partida; comenzamos diciendo: el mal es aquello que *hubiera podido* no hacer; y sigue siendo cierto; pero, al mismo tiempo, declaro: el mal es ese cautiverio anterior que hace que yo *no pueda no hacer* el mal. Esta contradicción se da en el interior de la libertad, señala el no poder del poder, la no libertad de la libertad.

¿Se trata de una lección de desesperación? En absoluto: este reconocimiento constituye, por el contrario, el acceso al punto en el que todo puede volver a empezar. El retorno al origen es el retorno a ese lugar donde la libertad se descubre como libertad que debe ser liberada, en suma, el retorno al lugar donde puede *esperar* ser liberada.

Dimensión religiosa

Hasta aquí intenté caracterizar, con ayuda de la filosofía de Kant, el problema del mal como problema ético. Me pareció que lo que lo caracteriza como tal es la doble relación del mal con la obligación y con la libertad.

Si ahora pregunto cuál es el discurso propiamente religioso sobre el mal, no dudo un instante y respondo: es el discurso de la *esperanza.* Esta tesis pide una explicación. Dejando por el momento la cuestión del mal, sobre la cual volveré más adelante, quiero justificar el lugar central de la esperanza en la teología.[2] En raras ocasiones ésta tuvo a la esperanza como concepto central; no obstante, la predicación de Jesucristo trató esencialmente del Reino de Dios: el Reino está cerca, el Reino se ha acercado a vosotros, el Reino está entre vosotros. Si la predicación de Jesús y de la Iglesia primitiva procede así del foco escatológico, debemos volver a pensar toda la teología a partir de la escatología. El Dios que viene es un *nombre,* el Dios que se muestra es un *ídolo.* El Dios de la promesa abre una historia, el Dios de las epifanías naturales anima una naturaleza.

¿Qué consecuencia tiene esto para la libertad y para el mal que la conciencia ética captó en su unidad? Por una razón que se revelará enseguida, comienzo por la libertad. Me parece que la religión se distingue de la moral en el hecho de que pide pensar la libertad misma bajo el signo de la esperanza.

En términos propiamente evangélicos, diré que pensar la libertad según la esperanza significa reubicar mi existencia en el movimiento que, con Jürgen Moltmann, podemos llamar "el futuro de la resurrección de Cristo". Esta fórmula "kerigmática" puede ser traducida de diversas maneras en un lenguaje moderno.[3] En primer lugar, siguiendo a Kierkegaard, podemos dar a la libertad según la esperanza el nombre de "pasión por lo *posible".* Esta fórmula subraya, contra la sabiduría del presente y toda resignación a la necesidad, la marca de la promesa sobre la libertad; la libertad confiada al Dios que viene está preparada para lo radicalmente nuevo; es la imaginación creadora de lo posible.

Pero, más profundamente aún, la libertad *según* la esperanza es una libertad que se plantea *a pesar de* la muerte, y que quiere ser, a pesar de todos los signos de la muerte, desmentida de la muerte.

A su vez, la categoría del "a pesar de..." es la contrapartida o el reverso de un impulso de vida, de una perspectiva de crecimiento que se expresa en el famoso *mucho más* de san Pablo. Esta categoría más fundamental que el "a pesar de..." expresa lo que podemos denominar "lógica de la sobreabundancia", que es la lógica misma de la esperanza.

Esta lógica del excedente y del exceso debe ser descifrada en la vida cotidiana, en el trabajo y en el ocio, en la política y en la historia universal. El "a pesar

2 Cf. "La libertad según la esperanza", en este volumen. Exponemos ahí las bases exegéticas, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, de la interpretación escatológica de la teología bíblica.

3 Cf. "La libertad según la esperanza", en este volumen: sobre la "pasión de lo posible", el "a pesar de... " y el "mucho más".

de..." que nos mantiene preparados para la desmentida es tan sólo el reverso, la cara de sombra de ese dichoso "mucho más" por el cual la libertad se siente, se sabe y quiere pertenecer a esta economía de la sobreabundancia.

Esta noción de una economía de la sobreabundancia nos permite volver al problema del mal. A partir de ella y en ella, puede sostenerse un discurso religioso o teológico sobre el mal. La ética dijo todo sobre el mal al designarlo como: (1) una obra de libertad, (2) una subversión de la relación de la máxima con la ley, (3) una disposición insondable de la libertad que hace que ésta no esté disponible para sí misma.

La religión sostiene otro discurso sobre el mal, y ese discurso se mantiene en su totalidad dentro del perímetro de la promesa y bajo el signo de la esperanza. Ese discurso sitúa primero el mal *ante* Dios. Contra ti, sólo contra ti he pecado; a tus ojos, he hecho mal. La invocación que transforma el reconocimiento moral en confesión del pecado parece, en una primera instancia, una agravación en la conciencia del mal. Ésa es una ilusión, la ilusión moralizante de la cristiandad; reposicionado frente a Dios, el mal es recolocado en el movimiento de la promesa; la invocación ya es el comienzo de la restauración de un vínculo, el inicio de una recreación. La "pasión por lo posible" ya se ha apoderado del reconocimiento del mal; el arrepentimiento, esencialmente vuelto hacia el porvenir, se ha escindido ya del remordimiento, que es una reminiscencia del pasado.

Luego, el discurso religioso cambia profundamente el contenido mismo de la conciencia del mal. El mal en la conciencia moral es esencialmente transgresión, es decir, subversión de una ley; así es como la mayor parte de los hombres piadosos siguen considerando al pecado. Y, sin embargo, reposicionado frente a Dios, el mal se modifica cualitativamente; consiste menos en la transgresión de una ley que en la *pretensión* que el hombre tiene de ser dueño de su vida. La voluntad de vivir según la ley constituye, entonces, una expresión del mal e, incluso, la más funesta, porque es la más disimulada; peor que la injusticia, es la propia justicia. La conciencia ética no lo sabe; la conciencia religiosa lo sabe. Y ese segundo descubrimiento también puede ser expresado en términos de promesa y de esperanza.

En efecto, la voluntad no sólo está constituida, como fingimos creerlo en el marco del análisis ético, por la relación entre lo arbitrario y la ley (en términos kantianos, por la relación entre el *Willkür,* o voluntad arbitraria, y la *Wille,* o determinación por la ley de razón). La voluntad está más fundamentalmente constituida por un deseo de cumplimiento o acabamiento. Ya lo recordé en otra parte:[4] en la "Dialéctica" de la *Crítica de la razón práctica,* Kant mismo recono-

[4] Cf. "La Libertad según la esperanza", en este volumen.

ció esta *intención* de totalización; es precisamente ella la que engendra la "Dialéctica", así como la relación con la ley fundaba la "Analítica". Ahora bien, según Kant, esta intención de totalización exige la reconciliación de los dos momentos que el rigorismo había separado: la virtud, es decir, la obediencia al puro deber, y la felicidad, es decir, la satisfacción del deseo. Esta reconciliación es el equivalente kantiano de la esperanza.

Esta reactualización de la filosofía de la voluntad marca también la reactualización de la filosofía del mal. Si la intención de totalización constituye así el alma de la voluntad, no se habrá alcanzado aún el fondo del problema del mal en tanto se lo restrinja a los límites de una reflexión sobre las relaciones de lo arbitrario y de la ley. El mal verdadero, el mal del mal, se muestra con las falsas síntesis, es decir, con las falsificaciones contemporáneas de las grandes empresas de totalización de la experiencia cultural, en las instituciones políticas y eclesiásticas. El mal muestra, entonces, su verdadero rostro; el mal del mal es la falsedad de las síntesis prematuras, de las totalizaciones violentas.

Ahora bien, esta profundización del mal sigue siendo una conquista de la esperanza: porque el hombre es *intención* de totalidad, voluntad de cumplimiento total, se abalanza sobre totalitarismos que constituyen específicamente la patología de la *esperanza;* los demonios, dice el antiguo proverbio, no frecuentan el atrio de los dioses. Pero, al mismo tiempo, presentimos que el mal mismo forma parte de la economía de la sobreabundancia. Parafraseando a san Pablo, me atrevo a decir: ahí donde el mal "abunda", la esperanza "sobreabunda". Es necesario, entonces, tener el coraje de incorporar el mal a la epopeya de la esperanza; de un modo que desconocemos, el mal mismo coopera en el avance del Reino de Dios. Esto es la mirada de la fe sobre el mal.

Esa mirada no es la del moralista; el moralista opone el *predicado* mal al *predicado* bien; condena el mal; lo imputa a la libertad; y finalmente se detiene en el límite de lo inescrutable; pues no sabemos de dónde proviene el hecho de que la libertad se haya vuelto sierva. La fe no mira en esa dirección; el comienzo no es su problema, sino el *fin* del mal; y ese fin lo incorpora la fe, con sus profetas, a la economía de la promesa, con Jesús, a la predicación del Dios que viene, con san Pablo, a la ley de la sobreabundancia. Por esa razón, la mirada de la fe sobre los acontecimientos y sobre los hombres es esencialmente *benévola.* En última instancia, la fe le da menos la razón al puritano que al hombre de la *Aufklärung*, para quien, en la gran novela de la cultura, el mal forma parte de la educación del género humano; pues el puritano nunca llega cruzar el umbral de la condena hacia la misericordia; encerrado en la dimensión ética, nunca accede al punto de vista del Reino que viene.

Religión, ateísmo, fe

Introducción

Este tema me obliga a aceptar un desafío radical y a decir hasta dónde soy capaz de asumir para mi propio pensamiento la crítica de la religión procedente de un ateísmo como el de Nietzsche y el de Freud, y hasta qué punto me considero, como cristiano, más allá de esta puesta a prueba. Si el título "Significación religiosa del ateísmo" no es vano, implica que el ateísmo no agota su significado en la negación y la destrucción de la religión, sino que libera el horizonte para algo más, para una fe susceptible de ser llamada –aun cuando sean necesarias precisiones ulteriores– "fe posreligiosa", una fe para una edad posreligiosa. Tal es la hipótesis que me propongo poner a prueba y, eventualmente, defender.

El título más personal que propongo expresa bastante bien mi propia intención: "Religión, ateísmo y fe". La palabra "ateísmo" fue ubicada en una posición intermedia, a la vez como un corte y como un vínculo entre la religión y la fe. Mira para atrás, hacia lo que niega; y para delante, hacia lo que abre. No ignoro las dificultades de esta empresa; es a la vez demasiado fácil y demasiado difícil. Demasiado fácil, si consideramos la distinción entre religión y fe como algo ya adquirido, o si nos permitimos utilizar el ateísmo como un instrumento indiscreto de apologética para "salvar la fe"; o peor aún, si se lo utiliza como un procedimiento hábil e hipócrita destinado a retomar con una mano lo que debió ser cedido con la otra: esta misma oposición debe ser elaborada de manera responsable; no es un dato: es una difícil tarea propuesta al pensamiento. Prefiero correr el riesgo contrario, el de no dar en el blanco al abrir una senda que se pierde en el camino. En cierto sentido, esto es lo que va a suceder en estos dos estudios, que comienzan algo pero no concluyen nada, apuntan hacia algo pero no muestran y, mucho menos, otorgan aquello que designan de lejos y, en ese sentido, la empresa es demasiado difícil. Sin embargo, pienso que ésta es la posición ineluctable del filósofo cuando se ve confrontado, como tal, a la dialéctica entre religión, ateísmo y fe. No es un predicador; puede escuchar la predicación, tal como yo puedo hacerlo en ciertos casos; pero, en tanto pensador profesional y responsable, sigue siendo un principiante. Su discurso sigue sien-

do un discurso preparatorio. Quizás no debamos lamentarnos por eso. Este tiempo de confusión, en el cual la muerte de la religión oculta quizás la verdadera apuesta, es también el tiempo de preparaciones largas, lentas e indirectas. Como no soy capaz de abarcar todo el campo de temas sugeridos, elegí dos temas, el de la *acusación* y el del *consuelo.* Los elegí porque representan las dos piezas maestras de la religión: el tabú y el refugio; y estas dos significaciones fundamentales determinan los dos polos del sentimiento religioso, al menos en su forma más ingenua y más arcaica: el temor al castigo y el deseo de protección. Además, la figura misma de Dios es la que amenaza y reconforta. Entiendo, pues, la religión como una estructura arcaica de la vida que siempre debe estar dominada por la fe y que se funda en el temor del castigo y el deseo de protección. Acusación y protección constituyen, por así decir, "los puntos podridos de la religión",* en el mismo sentido en que Karl Marx habla de la religión como del "punto podrido" de la filosofía. En este punto, el ateísmo muestra su razón de ser o, tal vez, revela su doble significado, como destrucción y como liberación. También en este punto, el ateísmo abre un camino para una fe que estaría situada más allá la acusación y de la protección. Tal es el tipo de dialéctica que quisiera explorar en estos dos estudios. La primera se referirá a la acusación; la segunda, al consuelo.

Acerca de la acusación

I. El tipo de ateísmo que tengo en vista es el de Nietzsche y Freud. ¿Por qué esta elección? No basta con decir que son los representantes más evidentes de la crítica de la religión en tanto prohibición, acusación, castigo, condena. La cuestión, más bien, es saber por qué han podido atacar a la religión en ese terreno: porque crearon una suerte de hermenéutica completamente diferente de la crítica de la religión enraizada en la tradición del empirismo británico o del positivismo francés. El problema no es el de las supuestas pruebas de la existencia de Dios. Tampoco ponen en cuestión el concepto de Dios como algo carente de significación. Crearon una nueva clase de crítica, una crítica de las representaciones culturales consideradas como síntomas disfrazados del deseo y del temor.

Para ellos, la dimensión cultural de la existencia humana, a la cual pertenecen la ética y la religión, tiene una dimensión oculta que requiere un modo específico de desciframiento, de supresión de las máscaras. La religión tiene una

* En el texto francés "points pourris", del original alemán: "der faule Fleck". Cf. Marx, Karl: "Introducción", *Manuscritos económico-filosóficos* [N. de T.].

significación que el creyente no conoce, en razón de una disimulación específica que sustrae su origen real a la investigación de la conciencia. Por esa razón, requiere una técnica de interpretación adaptada a su modo de disimulación, es decir, una interpretación de la ilusión como algo distinto del mero error, en el sentido epistemológico de la palabra, o de la mentira, en el sentido moral ordinario. En sí misma, la ilusión es una función cultural que presupone que los significados públicos de nuestra conciencia enmascaran los significados reales a los cuales sólo puede acceder la mirada desconfiada de la crítica, la mirada de la sospecha.

Nietzsche y Freud, de manera paralela, desarrollaron un tipo de hermenéutica reductora que es al mismo tiempo un tipo de filología y un tipo de genealogía. Es una filología, una exégesis, una interpretación, en la medida en que el texto de nuestra conciencia puede ser comparado con un palimpsesto bajo cuya superficie hay otro texto escrito. Descifrar ese texto es la tarea de esta exégesis especial. Pero esta hermenéutica es, al mismo tiempo, una genealogía porque la distorsión del texto procede de un conflicto de fuerzas, de pulsiones y de contrapulsiones, cuyo origen debe ser develado. Evidentemente, no es una genealogía en el sentido cronológico de la palabra. Aun cuando recurre a estadios históricos, esta génesis no remite a un origen temporal, sino más bien a un foco virtual o, mejor aún, a un lugar vacío del cual proceden los valores de la ética y de la religión. Descubrir ese lugar como lugar vacío es la tarea de la genealogía.

Que Nietzsche llame *voluntad de poder* a ese origen real, o que Freud lo denomine *libido*, no es esencial a los fines del presente argumento; por el contrario: a pesar de sus diferencias de segundo plano, de preocupación, incluso, de intención, sus respectivos análisis de la religión como fuente de la prohibición se refuerzan mutuamente. Incluso, se podría decir que se los comprende mejor por separado cuando se los considera en conjunto.

Por un lado, Nietzsche señala que en el supuesto ideal hay un "lugar" exterior y superior a la voluntad mundana. A partir de ese exterior o de ese allá-arriba ilusorio, la prohibición y la condena descienden. Pero ese "lugar" no es "nada". Procede de la debilidad de la voluntad esclava que se proyecta a sí misma a los cielos. Revelar ese origen ideal como nada es la tarea del método filológico y genealógico. El Dios de la prohibición es ese lugar ideal que no es y del cual deriva la prohibición. Ese lugar que es nada, es aquello mismo que la metafísica tradicional describió como lo inteligible, como el bien absoluto, como el origen trascendente e invisible de los valores; pero, porque ese lugar está vacío en tanto ideal, la destrucción de la metafísica debe tomar, en nuestra época, la forma del nihilismo. No es Nietzsche quien inventa el nihilismo, ni el nihilismo el que inventa la nada; el nihilismo es el proceso histórico del cual Nietzsche

es testigo, y el nihilismo no es en sí mismo más que la manifestación histórica de la nada que pertenece al origen ilusorio. Por esa razón, la nada no emerge del nihilismo, y mucho menos el nihilismo procede de Nietzsche. El nihilismo es el alma de la metafísica en la medida en que la metafísica plantea un ideal y un origen sobrenatural que sólo expresa el desprecio por la vida, la calumnia de la tierra, el odio por el vigor de los instintos, el resentimiento de los débiles respecto de los fuertes. El cristianismo es el blanco de esta hermenéutica reductora en la medida en que se limita a ser "un platonismo para el pueblo", una variedad de sobrenaturalismo en ética. Finalmente, la famosa *Umwertung*, la "transvaloración", la transmutación de los valores, no es más que la inversión de una inversión, la restauración del origen de los valores, es decir, la voluntad de poder.

Esta conocida crítica de la religión, que puede leerse en *Más allá del bien y del mal* y en *La genealogía de la moral*, es una buena introducción a eso que Freud llamó "superyó". El superyó es también una construcción ideal de donde proceden prohibición y condena. Así, el psicoanálisis es, en el modo que le es propio, una exégesis que nos permite leer el drama edípico detrás del texto oficial de la conciencia moral, y una genealogía que adjudica las energías investidas en la represión a fuerzas procedentes del ello, es decir, de la profundidad de la vida. De esta manera, el superyó, elevado por encima del yo, se convierte en un tribunal, en una "instancia" que espía, juzga y condena. El superyó es despojado de su apariencia de absoluto; revela ser una institución derivada y adquirida. Por cierto, hay algo en Freud que no está en Nietzsche: la reducción de la conciencia ética al superyó procede de la convergencia, por una parte, de la experiencia clínica aplicada a la neurosis obsesiva, a la melancolía y al masoquismo moral, y, por otra parte, de una sociología de la cultura. Así es como Freud pudo elaborar lo que podríamos llamar una patología del deber o de la conciencia. Además, la génesis de la neurosis le proporcionó una clave para interpretar en términos genéticos los fenómenos de tótem y de tabú recibidos de la etnología. Estos fenómenos, en los cuales Freud creyó ver el origen de nuestra conciencia ética y religiosa, se presentan como el resultado de un proceso de sustitución, que remite a la figura oculta del padre, heredada del complejo de Edipo; a su vez, el Edipo individual sirvió de modelo para una suerte de Edipo colectivo perteneciente a la arqueología de la humanidad. La institución de la ley se vincula, así, a un drama primitivo, el famoso asesinato del padre. Pero es difícil decir si este mito es sólo el mito del psicoanálisis, el "mito freudiano", o si Freud realmente alcanzó el origen radical de los dioses. Sea como fuere, aun si sólo estamos en presencia de la mitología personal de Freud, ésta expresa una intuición muy similar a la de Nietzsche en *La genealogía de la moral*, a saber, que el bien y el mal se engendran por proyección de una situación

de debilidad y de dependencia. No obstante, Freud tiene algo propio para decir; la *Umwertung*, la transvaloración que hemos denominado inversión de una inversión, no sólo debe pasar por la angustia de una prueba de cultura, que Nietzsche llamaba nihilismo, sino también por una renuncia personal que Freud, en su *Leonardo*, llamó "la renuncia al padre"; dicha renuncia al padre puede ser comparada con el proceso del duelo o, mejor dicho, con el *trabajo del duelo*, del cual se habló en otra parte. De esta manera, nihilismo y duelo constituyen las dos vías paralelas sobre las cuales el origen de los valores es remitido a sí mismo, es decir, a la voluntad de poder, al Eros en su eterno conflicto con Tánatos.

Si deseáramos ahora interrogarnos sobre el significado teológico de este ateísmo, primero deberíamos decir qué clase de ateísmo se plantea. Todo el mundo conoce las famosas palabras del insensato en *La gaya ciencia*: "Dios ha muerto"; pero ante todo la cuestión es saber qué dios ha muerto; luego, quién lo ha matado, si es cierto que esta muerte es un crimen; y, por último, qué clase de autoridad tiene la palabra que proclama esta muerte. Estos tres interrogantes colocan al ateísmo de Nietzsche y de Freud en oposición al del empirismo inglés o al del positivismo francés, que no son exegéticos ni genealógicos en el sentido que mencionamos.

¿Qué dios ha muerto? Podemos responder ahora: el dios de la metafísica y también el de la teología, en la medida en que la teología se funda en la metafísica de la causa primera, del ser necesario, del primer motor, concebido como el origen de los valores y como el bien absoluto; digamos que es el dios de la ontoteología, para emplear el término forjado por Heidegger, después de Kant. Esta ontoteología halló su máxima expresión filosófica en la filosofía kantiana, al menos en lo que concierne a la filosofía ética. Como se sabe, Kant vincula muy estrechamente la religión a la ética: la primera función de la religión es considerar los mandamientos de la conciencia como mandamientos de Dios. Por cierto, según Kant, la religión tiene otras funciones, con relación al problema del mal, a la realización de la libertad, a la totalización de la voluntad y de la naturaleza en un mundo ético. Pero, a causa del vínculo inicial planteado entre Dios –concebido como legislador supremo– y la ley de la razón, Kant sigue perteneciendo a la edad de la metafísica y sigue siendo fiel a su dicotomía fundamental entre un mundo inteligible y un mundo sensible.

La función de la crítica nietzscheana y freudiana es someter el principio de obligación, sobre el cual se inserta el dios ético de la filosofía kantiana, a un análisis regresivo que despoja ese principio de su carácter apriorístico. La hermenéutica reductora abre camino a una genealogía del supuesto *a priori*. Al mismo tiempo, aquello que parecía ser un requisito –a saber, el principio formal de obligación– se presenta como el resultado de un proceso oculto, que

remite a un acto de acusación arraigado en la voluntad. La acusación concreta se manifiesta, entonces, como la verdad de la obligación formal. La acusación no puede ser alcanzada por el tipo de filosofía reflexiva que separa el *a priori* de lo empírico; únicamente un procedimiento hermenéutico es capaz de descubrir la acusación en la raíz de la obligación. Al sustituir un simple método abstractivo, como el análisis categorial de Kant, por un método filológico y genealógico, la hermenéutica reductora descubre detrás de la razón práctica una función de los instintos, la expresión del temor y del deseo; detrás de la supuesta autonomía de la voluntad, se disimula el resentimiento de una voluntad particular, la voluntad de los débiles. Gracias a esta exégesis y a esta genealogía, el dios moral –para hablar en términos de Nietzsche– aparece como el dios de la acusación y de la condena. Éste es el dios que ha fracasado.

Llegamos así al segundo interrogante: ¿quién es el asesino? No es el ateo, sino la nada específica que mora en el corazón del ideal, la falta de absolutidad del superyó. El asesinato del dios moral no es sino lo que Nietzsche describió como un proceso cultural, el proceso del nihilismo, o bien, aquello que podemos expresar con Freud, en términos psicológicos, como el trabajo del duelo aplicado a la imagen del padre.

Pero, cuando volvemos la mirada hacia el tercer interrogante, a saber, ¿qué clase de crédito detenta la palabra que proclama esta muerte del dios moral?, de pronto, todo vuelve a ser problemático. Creemos saber qué dios ha muerto; hemos dicho: el dios moral; creemos conocer la causa de esa muerte: la autodestrucción de la metafísica por medio del nihilismo. Sin embargo, todo vuelve a ser incierto cuando nos preguntamos: ¿quién dice eso? ¿El loco? ¿Zaratustra? ¿El loco en tanto Zaratustra? Puede ser. Al menos, podemos decir en términos negativos: ésa no es una manera de pensar demostrativa. "El hombre del martillo" sólo tiene la autoridad del mensaje que proclama: la soberanía de la voluntad de poder. Nada puede probarlo, salvo la nueva clase de vida que esa palabra es capaz de inaugurar, salvo el sí dado a Dionisos, salvo el amor al destino, el consentimiento al "eterno retorno de lo mismo". Ahora bien, esta filosofía positiva de Nietzsche, la única que podría dar autoridad a su hermenéutica negativa, queda enterrada bajo las ruinas que Nietzsche acumuló a su alrededor. Quizás nadie sea capaz de vivir al nivel de Zaratustra; el mismo Nietzsche, el hombre del martillo, no es el superhombre que anuncia; su agresión hacia el cristianismo queda atrapada en el resentimiento; el rebelde no está y no puede estar en el nivel del profeta; su obra principal sigue siendo una acusación de la acusación, y permanece más acá de la pura afirmación de la vida.

Por esa razón, considero que nada está decidido, que todo sigue abierto después de Nietzsche, que sólo una vía se cerró después de él, la de una ontoteología

que culmina en un dios moral, concebido como principio y fundamento de una ética de la prohibición y de la condena. Creo que, desde entonces, ya no somos capaces de restaurar una forma de la vida moral que se presente como una simple sumisión a mandamientos, a una voluntad ajena o suprema, aun cuando esa voluntad estuviera representada como voluntad divina. Debemos considerar como un bien la crítica de la ética y de la religión llevada a cabo por la escuela de la sospecha: por ella aprendimos a discernir un producto y una proyección de nuestra debilidad en el mandamiento que da la muerte y no la vida.

II. La cuestión se presenta ahora de manera más imperiosa y más desconcertante que nunca: ¿podemos reconocerle al ateísmo algún significado religioso? Ciertamente no, si tomamos la palabra "religión" en el sentido estrecho de la relación arcaica del hombre con el poder peligroso de lo Sagrado. Pero, si es cierto que "sólo el Dios moral es refutado", entonces se abre una vía, llena de incertidumbre y de peligro, que intentaremos explorar ahora.

¿Cómo entramos en esta vía? Podríamos estar tentados de ir directamente al objetivo, dar un nombre, un nombre nuevo y viejo, a este último estadio de nuestro itinerario, y llamarlo "la fe". Me atreví a hacerlo en mi introducción cuando hablé de una dialéctica entre religión y fe por intermedio del ateísmo; pero también dije que el filósofo no puede ir tan lejos ni tan rápido: sólo un predicador, quiero decir un predicador profético, que tuviera la fuerza y la libertad del Zaratustra de Nietzsche, sería capaz de llevar a cabo un retorno al origen de la fe judía y cristiana, y, a la vez, de convertir ese retorno en un acontecimiento de nuestro tiempo; esta predicación sería al mismo tiempo originaria y posreligiosa. El filósofo no es ese predicador profético; a lo sumo, puede ser "el poeta de lo religioso", como se denominó a sí mismo Kierkegaard. Éste imagina un predicador profético que actualizaría el mensaje del Éxodo, anterior a toda ley: "Yo soy el Señor tu Dios, quien te ha retirado de Egipto, de la casa de la servidumbre". Imagina además un predicador que sólo pronunciaría una palabra de liberación, pero jamás de prohibición ni de condena; que predicaría la cruz y la resurrección de Cristo como comienzo de una vida creadora y que extraería todas las consecuencias para nuestro tiempo de la antinomia paulina entre el Evangelio y la Ley; según esta antinomia, el pecado mismo aparece menos como la transgresión de una prohibición que como lo contrario de una vida en la gracia; el pecado significaría, entonces, la vida bajo la ley; es decir, el modo de ser de una existencia humana que ha permanecido cautiva del círculo infernal de la ley, la transgresión, la culpabilidad y la rebelión.

El filósofo no es ese predicador profético; y esto, por diversas razones; en primer lugar, porque pertenece a un tiempo de sequía y de sed en el cual el

cristianismo, en tanto institución cultural, sigue siendo "un platonismo para el pueblo", una suerte de ley en el sentido de san Pablo. En segundo lugar, el proceso del nihilismo no llegó a su término, quizás, ni siquiera a su cima: el trabajo del duelo aplicado a los dioses muertos aún no ha terminado, y ese tiempo intermedio es aquel en el cual el filósofo piensa. En tercer lugar, el filósofo, en tanto pensador responsable, se mantiene a mitad de camino entre el ateísmo y la fe, pues no puede simplemente contentarse con poner a la par una hermenéutica reductora, que destrona a los ídolos de los dioses muertos, y una hermenéutica positiva, que debería ser una recolección, una repetición –más allá de la muerte del dios moral– del kerigma bíblico de los profetas y de la comunidad cristiana primitiva. La responsabilidad del filósofo es pensar, es decir, excavar bajo la superficie de la antinomia presente, hasta encontrar el nivel de cuestionamiento que hace posible una mediación entre la religión y la fe a través del ateísmo. Esta mediación debe ser un largo desvío; puede presentarse incluso como una senda perdida; Heidegger llama *Holzwege* a algunos de sus ensayos, es decir, caminos del bosque que no conducen a ninguna parte, sólo al bosque mismo y al trabajo de los leñadores.

Propongo que demos dos pasos en este desvío, en este camino que, por consiguiente, quizás sea un *Holzweg* en el sentido heideggeriano.

En primer lugar, quiero considerar mi relación con la palabra, la del poeta o la del pensador, o, incluso, con cualquier palabra que diga algo, que revele algo relativo a los seres y al ser. En esta relación con la palabra, con toda palabra significativa, está implicada una especie de obediencia totalmente desprovista de cualquier resonancia ética; así, es esta obediencia no ética la que puede sacarnos del laberinto de la teoría de los valores, que quizás sea el punto podrido de la filosofía misma.

Hay que reconocerlo: en lo que concierne al problema del origen de los valores, en este momento, la filosofía se encuentra en un *impasse*; estamos condenados a oscilar entre una imposible creación de los valores y una imposible intuición de los valores. Este fracaso teórico se refleja en la antinomia práctica de la sumisión y de la rebelión que infecta la pedagogía, la política y la ética cotidianas. Si ninguna decisión puede ser tomada en ese nivel, entonces debemos volver sobre nuestros pasos, salir del *impasse* e intentar acceder, por un acceso no ético, al problema de la autonomía y la obediencia.

El único modo de pensar éticamente consiste en pensar primero no éticamente. Para lograr ese objetivo, debemos alcanzar un lugar donde la autonomía de nuestra voluntad esté arraigada en una dependencia y una obediencia que ya no estén infectadas por la acusación, la prohibición y la condena. Ese lugar preético es el de la "escucha"; se revela así un modo de ser que todavía no

es un modo de hacer y que, por esa razón, escapa a la alternativa de la sujeción y de la revuelta. Heráclito decía: "No escuchen mis palabras, sino al *logos*". Cuando la palabra dice algo, cuando descubre no sólo algo del sentido de los seres, sino algo del ser en tanto tal –como en el caso del poeta–, entonces nos vemos confrontados a lo que podríamos denominar "el acontecimiento de la palabra": algo es dicho, algo de lo cual yo no soy origen ni poseedor. La palabra no está a mi disposición como lo están los instrumentos del trabajo y de la producción o los bienes de consumo. En el acontecimiento de la palabra no dispongo de nada, no me impongo a mí mismo, ya no soy el amo, soy conducido más allá del cuidado, de la preocupación. El origen simultáneo de la obediencia y de la libertad reside en esta situación de no dominio. Leo en *El Ser y el Tiempo* de Heidegger:

> La relación del habla con el comprender y la comprensibilidad resulta clara si se fija la atención en una posibilidad existenciaria inherente al hablar mismo, el oír. No es casual que digamos, cuando no hemos oído "bien", que no hemos "comprendido". El oír es constitutivo del hablar. [...] El "ser ahí" oye porque comprende. En cuanto compresor "ser en el mundo" con los otros, "presta oído" al "ser ahí con" y a sí mismo, y en este prestar oído está pendiente de ellos y de sí. ([1927] 1964: 201-202)

No es casual que, en la mayoría de los lenguajes, la palabra "obediencia" tenga una proximidad semántica con la audición. Escuchar (en alemán *horchen*) es la posibilidad del obedecer (*gehorchen*). Hay así una circulación de sentido entre palabra, escucha y obediencia: "Sobre la base de este 'poder oír' existenciariamente primario es posible un fenómeno como el de 'escuchar', que es incluso todavía más original que aquello que en la psicología se define 'inmediatamente' como oír, las sensaciones sonoras y la percepción de los sonidos. También el escuchar tiene la forma de ser del oír comprensor" ([1927] 1964: 202). Este oír que comprende es el núcleo de nuestro problema.

Por cierto, nada ha sido dicho en cuanto a la palabra como palabra de Dios; y es bueno que así sea; en este punto, el filósofo está lejos de estar en condiciones de designar una palabra que merecería verdaderamente el nombre de palabra de Dios; sin embargo, puede designar el modo de ser que vuelve existencialmente posible algo como una palabra de Dios: "El 'oír uno a otro', en que se despliega en el 'ser con', tiene los modos posibles del 'seguir' a otro, acompañar a otro, los modos privativos del no oír a nadie, del oponerse a todos, del llevar la contraria a todo el mundo, del desvío" ([1927] 1964: 202). Así, por primera vez, y antes de cualquier enseñanza moral y de cualquier moralismo, discernimos en la escucha el fundamento de otros modos del "entender": el seguir y el

no oír. Esta escucha (*hören*) implica una pertenencia (*zugehören*) que constituye la obediencia preética hacia la cual intento orientarme.

Eso no es todo: no sólo la *escucha* tiene una prioridad existenciaria sobre el obedecer, sino que además *guardar silencio* precede al hablar. ¿Diremos: el silencio? Sí, si el silencio no significa mutismo. Guardar silencio todavía es escuchar, dejar que las cosas sean dichas. El silencio abre un espacio para la escucha:

> El mismo fundamento existenciario tiene otra posibilidad esencial del hablar, el "callar". Quien calla en el hablar uno con otro puede "dar a entender", es decir, forjar la comprensión, mucho mejor que aquel a quien no le faltan palabras. El decir muchas cosas sobre algo no garantiza en lo más mínimo que se haga avanzar la comprensión. Al contrario: la verbosa prolijidad encubre lo comprendido, dándole seudoclaridad, es decir, la incomprensibilidad de la trivialidad. [...] Sólo en el genuino hablar es posible un verdadero callar. Para poder callar necesita el "ser ahí" tener algo que decir, esto es, disponer de un verdadero y rico "estado de abierto" de sí mismo. Entonces hace la silenciosidad patente y echa abajo las "habladurías". La silenciosidad es un modo del habla que articula tan originalmente la comprensibilidad del "ser ahí", que de él procede el genuino "poder oír" y "ser uo con otro" que permite "ver a través" de él. (Heidegger [1927] 1964: 204)

Estamos aquí en el punto en el que el silencio es el origen de la escucha y de la obediencia.

Este análisis y el "análisis fundamental del *Dasein*" al cual pertenece descubren el horizonte y abren camino a las aproximaciones que restan por hacer sobre una relación con Dios en tanto palabra que precedería toda prohibición y toda acusación. Estoy preparado para reconocer que no descubriré el acontecimiento de la palabra, que se llama evangelio, por una simple extensión de las categorías de la razón práctica. El Dios que buscamos no será la fuente de la obligación moral, el autor del mandamiento, el que pone el sello absoluto sobre la experiencia ética del hombre; por el contrario, este tipo de meditación me invita a no dejar que el kerigma quede atrapado en el laberinto de la obligación y del deber.

Y, ahora, el segundo paso. ¿Qué clase de ética es posible sobre la base de esta relación existencial con la palabra? Si tenemos presente el trabajo de duelo desarrollado por el ateísmo y por el modo de comprensión no ético implicado en la escucha y el silencio, estamos preparados para plantear el problema ético en términos que no implican, al menos para comenzar, la relación con la prohibición, y que aún son neutros respecto de la acusación y de la condena. Intentemos elaborar el problema ético original hacia el cual apunta tanto la *destrucción* del dios moral como la *instrucción* no ética de la palabra.

Llamaré *ética del deseo de ser o del esfuerzo para existir* a esta ética anterior a la moral de la obligación. La historia de la filosofía nos provee un precioso precedente, el de Spinoza. Él llama "ética" al proceso por el cual el hombre pasa de la esclavitud a la beatitud y a la libertad. Este proceso no está regido por un principio formal de obligación, menos aún por una intuición de los fines y de los valores, sino por el despliegue del esfuerzo, del *conatus*, que nos plantea en la existencia como modo finito de ser. Decimos "esfuerzo", pero de inmediato debemos agregar "deseo", a fin de situar en el origen del problema ético la identidad entre el esfuerzo, en el sentido de *conatus* de Spinoza, y el deseo, en el sentido del *Eros* de Platón y de Freud (Freud no duda en decir que aquello que denomina "libido" y "Eros" es pariente del *Eros* de *El banquete*). Por "esfuerzo" entiendo el planteo en la existencia, la potencia afirmativa de existir, que implica un tiempo indefinido, una duración que no es otra cosa que la continuación de la existencia; este planteo en la existencia funda la afirmación más originaria, la del "yo soy", *Ich bin, I am.* Pero esta afirmación debe ser recuperada, restaurada, porque –y aquí viene el problema del mal– ha sido alienada de muy diversas maneras. Por esa razón, debe ser reconquistada, restituida. De esta manera, la reapropiación de nuestro esfuerzo para existir es tarea de la ética. Pero, como nuestra capacidad de ser está alienada, ese esfuerzo permanece como un deseo, el deseo de ser; deseo, aquí como en todas partes, significa falta, necesidad, demanda. Esa nada, en el centro de nuestra existencia, hace de nuestro esfuerzo un deseo e iguala el *conatus* de Spinoza al *Eros* de Platón y de Freud; la afirmación del ser en la falta de ser, ésa es la estructura más originaria que está en la raíz de la ética.

En ese sentido radical, la ética consiste en la apropiación progresiva de nuestro esfuerzo para existir.

Esta dimensión radical del problema ético es, por así decir, disimulada por la consideración de la obligación como principio de la razón práctica; el formalismo en ética oculta la dialéctica de la acción humana o, para usar un término más fuerte, la dialéctica del acto humano de existir. Ésta está recubierta por una problemática que no es originaria, sino derivada, la problemática del principio *a priori* de la razón práctica. La llamo "problemática derivada" porque, a mi entender, fue tomada de la crítica de la razón pura, donde tiene su significación plena, en el marco de un análisis regresivo que conduce a las estructuras categoriales que hacen posible el acto de conocer. Pero ¿puede la misma dicotomía entre lo empírico y lo *a priori* extenderse a la estructura interna de la acción humana, a lo que llamaba "dialéctica del acto de existir"? Lo dudo. Esta transferencia a la razón práctica de una distinción que obtuvo su significación plena en la primera crítica es responsable de la oposición instaurada por Kant entre la

obligación, considerada como el *a priori* de la voluntad, y el deseo, que representa el elemento empírico de la acción. La exclusión del deseo de la esfera ética tiene consecuencias perjudiciales: la intención de la felicidad está excluida del campo de consideración del moralista, en tanto principio material del querer; así, el principio formal de la obligación queda aislado del proceso de la acción. El rigorismo ético es puesto en el lugar del problema spinozista de la beatitud y de la libertad. La hermenéutica de Nietzsche y de Freud pone en cuestión este privilegio del formalismo en tanto fundamento de la ética. El formalismo aparece ahora como una racionalización de segundo grado, producto de la transferencia al campo de la razón práctica de una distinción válida en el campo de la razón teórica.

¿Esto quiere decir que el problema de la obligación no tiene significado ético? No lo creo; hasta la prohibición tiene su propio lugar; pero ese lugar no es el del origen, el del principio: es, a lo sumo, un criterio del carácter objetivo de nuestra buena voluntad. Lo mismo puede decirse del concepto de valor: también tiene su lugar, pero no es el primero; la noción de valor sobreviene en un determinado estadio de la reflexión ética, cuando debemos determinar el acuerdo de nuestro poder con la situación, las instituciones, la estructura de la vida económica, política, cultural. El valor surge en el punto de intersección de nuestro indefinido deseo de ser y las condiciones finitas de su actualización. Esta función del valor no nos autoriza a hipostasiar *el* Valor, menos aún a adorar el ídolo del valor. Alcanza con vincular los procesos de la evaluación y del valor a la dialéctica de la acción y las condiciones históricas de la experiencia ética del hombre.

Ahora bien, no sólo es la hermenéutica de Nietzsche y de Freud la que nos invita a hacer remontar el formalismo en ética y el proceso de la formación de los valores hasta la base existencial de nuestro esfuerzo y de nuestro deseo. El tipo de filosofía del habla *[parole]* que hemos desarrollado nos invita a dar el mismo paso. Cuando hablamos del habla como de una realidad viva y efectiva, evocamos una conexión subterránea entre el habla y el núcleo activo de nuestra existencia; al habla pertenece el poder de cambiar la comprensión que obtenemos de nosotros mismos. A título primario, ese poder ya no es del orden del imperativo. Antes de dirigirse a una voluntad a la manera de una orden que debe ser obedecida, el habla se dirige a lo que llamé "nuestra existencia", en tanto esfuerzo y deseo. Nos modifica, no porque una voluntad se imponga a nuestra voluntad, sino porque somos modificados por la "escucha que comprende". La palabra nos alcanza en el nivel de las estructuras simbólicas de nuestra existencia, de los esquemas dinámicos que expresan nuestra manera de comprender nuestra situación y de proyectar nuestro poder en esa situación. Por consiguiente, hay algo que antecede a nuestra voluntad y al principio de obliga-

ción, que, según Kant, es la estructura *a priori* de esta voluntad. Ese algo, es nuestra existencia misma, en tanto puede ser modificada por el habla. Esta conexión íntima entre nuestro deseo de ser y el poder de la palabra es una consecuencia del acto de escuchar, de prestar atención, de obedecer, del cual hablábamos anteriormente. Y, a su vez, esta articulación hace posible lo que, en términos ordinarios, describimos como voluntad, evaluación, decisión, elección. Retomando las principales nociones del análisis heideggeriano del *Dasein,* puede decirse que esta psicología de la voluntad no es sino la proyección sobre nosotros mismos de una articulación más profunda entre el sentido de la situación, la comprensión y el discurso.

Tal es el segundo paso, en el largo desvío del ateísmo a la fe. No seguiré adelante con ello en el presente ensayo. No tengo problema en reconocer que se detiene bastante más acá de su objetivo. Sin embargo, la discusión que sigue, referida al consuelo y a la resignación, nos permitirá quizás dar algunos pasos en esa misma dirección. Pero, incluso después de esta nueva progresión, un abismo subsistirá entre la interminable exploración de los preámbulos por parte del filósofo y la poderosa predicación del predicador. No obstante, a pesar de ese abismo, una cierta congruencia puede aparecer entre una teología que sería fiel a su origen, y una investigación filosófica que se hubiera hecho cargo de la crítica de la religión por el ateísmo. Discutiré sobre esta congruencia en el segundo estudio.

Acerca del consuelo

I. La conexión entre acusación y consuelo es quizás el rasgo más llamativo de la religión. El dios amenaza y protege. Es el peligro último y la protección última. En las teologías más rudimentarias, cuyos rastros descubrimos en el Antiguo Testamento, estas dos caras de la divinidad han sido coordinadas en una figura racional, la ley de retribución. El dios que brinda protección es el dios moral: corrige el desorden aparente de la distribución de los destinos, vinculando el sufrimiento a la maldad y la felicidad a la justicia. Gracias a esta ley de retribución, el dios que amenaza y el dios que protege son uno y el mismo, que es el dios moral. Esta racionalización arcaica hace de la religión no sólo la fundación absoluta de la moral, sino también una *Weltanschauung,* a saber, la visión moral del mundo inserta en una cosmología especulativa. En tanto providencia (*pronoia* en griego, *providentia* en latín), el dios moral es el ordenador de un mundo que responde a la ley de retribución. Ésta es quizás la estructura más arcaica y más abarcadora de la religión. Pero esta visión religiosa del mundo jamás agotó el

campo de las relaciones posibles del hombre con Dios, y siempre han existido hombres de fe que la rechazaron por considerarla totalmente impía. Ya en la literatura babilónica y bíblica conocida como literatura sapiencial (y más que nada en el libro de Job), la verdadera fe en Dios se opone con la mayor violencia a esta ley de la retribución, para ser descrita como una fe trágica más allá de toda seguridad y de toda protección.

De ahí, mi hipótesis de trabajo: el ateísmo significa al menos la destrucción del dios moral, no sólo en tanto fuente última de acusación, sino en tanto fuente última de protección, en tanto providencia.

Pero si se otorgara algún significado *religioso* al ateísmo, la muerte del dios providencial podría apuntar hacia una nueva fe, hacia una fe trágica que sería a la metafísica clásica lo que la fe de Job es a la ley arcaica de la retribución, profesada por sus piadosos amigos. Por "metafísica", designo aquí la apretada red de filosofía y teología que tomó forma de teodicea, a la hora de defender y de justificar la bondad y la omnipotencia de Dios frente a la existencia del mal. La teodicea de Leibniz es el paradigma de todas las empresas dirigidas a comprender el orden de ese mundo providencial: es decir, como expresión de la subordinación de las leyes físicas a las leyes éticas bajo el signo de la justicia de Dios.

No tengo intención de criticar la teodicea en el nivel de su argumentación y, en consecuencia, en el terreno epistemológico, como lo hizo Kant en sus famosos ensayos contra las teodiceas leibnizianas y posleibnizianas. Como se sabe, esta crítica concierne principalmente a los conceptos teológicos en general y a la noción de causa final en particular; merece ser considerada por sí misma con el mayor cuidado. Prefiero tomar en consideración, en conformidad con el capítulo precedente, el ateísmo de Freud y de Nietzsche; y eso, por dos razones: en primer lugar, porque la crítica del dios moral concluye en una crítica de la religión como refugio y como protección. Luego, la crítica desarrollada por Freud y Nietzsche va mucho más lejos que cualquier crítica epistemológica; socavando la argumentación, pone al desnudo la capa subyacente de las motivaciones de la teodicea. Esta sustitución de la epistemología por la hermenéutica no sólo afecta a la teodicea de corte leibniziano, sino a todas las filosofías que pretenden superar a la teodicea pero que, sin embargo, intentan instituir una reconciliación racional entre las leyes de la naturaleza y el destino humano. Así, después de haber criticado a Leibniz, Kant intenta a su vez reconciliar la libertad y la naturaleza bajo la regla del Dios moral, en los famosos "Postulados" de la razón práctica. De la misma manera, Hegel critica a Kant y a su visión moral del mundo, pero construye un sistema racional en el cual todas las contradicciones son reconciliadas: lo ideal no se opone más a lo real, sino que se ha convertido en su ley inmanente; para Nietzsche, la filosofía de Hegel realiza la

esencia de toda filosofía moral. Por cierto, esta violenta reducción a la moral de filosofías tan diferentes como las de Leibniz, Kant y Hegel es inaceptable para el historiador de la filosofía, quien debe proteger la estructura racional singular de cada una de ellas contra una común confusión de todas las filosofías de la edad clásica bajo el título de "moral". Sin embargo, mediante esta violencia, que reduce y niega las diferencias más evidentes, Nietzsche abre camino a una hermenéutica que discierne el motivo común detrás de las más opuestas maneras de filosofar. Lo que está en juego en esta hermenéutica es la clase de voluntad que se expresa a través de la búsqueda de una reconciliación racional, ya sea en la teodicea de Leibniz, en los postulados kantianos de la razón práctica o en el saber absoluto de Hegel. Para Nietzsche, la voluntad que se oculta detrás de estas racionalizaciones es siempre una voluntad débil; esta debilidad consiste, precisamente, en el recurso a una visión del mundo en la cual el principio ético, que Nietzsche llama "el ideal", domina el proceso de la realidad. Allí radica el interés y el valor de esta empresa: toda crítica epistemológica de la teleología es transpuesta en una hermenéutica de la voluntad de poder que atribuye las doctrinas del pasado a los grados de debilidad o de fuerza de la voluntad, a la disposición negativa o positiva de ésta última, a su impulso reactivo o activo.

En el primer ensayo, habíamos interrumpido la hermenéutica nietzscheana en el punto en que constituye una "acusación de la acusación"; era legítimo restringirse a ello en una discusión dedicada a la prohibición; más aún, la manera de filosofar de Nietzsche nos alienta a acentuar ese aspecto crítico de su obra: en lo esencial, ésta consiste en una acusación de la acusación y sigue siendo tributaria de la clase de resentimiento que ella misma reprocha a los moralistas.

Ahora, debemos ir más lejos. Nuestra crítica de la metafísica y de su búsqueda de reconciliación racional debe acceder a una ontología positiva, más allá del resentimiento y de la acusación. Una ontología semejante consiste en una visión enteramente no ética, aquella que Nietzsche describe como "la inocencia del devenir" (*die Unschuld des Werdens*). Éste es uno de los posibles nombres para "más allá del bien y del mal". Por cierto, esta suerte de ontología no puede volverse dogmática, a riesgo de sucumbir a sus propias críticas; debe seguir siendo una interpretación, inseparable de la interpretación de todas las interpretaciones; no es seguro que una filosofía como ésta pueda evitar la autodestrucción. Más aún, una ontología tal permanece ineluctablemente atrapada en la red de la mitología, ya sea en el sentido griego de la palabra –como la mitología de Dionisos–, ya sea en el lenguaje de la cosmología moderna –como el mito del eterno retorno de lo Mismo, unido al amor del destino–, o en el

lenguaje de la filosofía de la historia –como el mito del superhombre–, o, por último, una mitología que esté más allá de la oposición entre estas otras tres mitologías, como el mito del mundo como juego. Todas dicen lo mismo: proclaman la ausencia de culpabilidad, es decir, la ausencia de carácter ético del todo del ser.

Confrontado con esta ruda doctrina, no tengo en absoluto la intención de probarla o de refutarla, menos aún de ponerla al servicio de alguna hábil apologética y convertirla en fe cristiana. La dejo ahí donde está, en un lugar en el cual queda sola y quizás fuera de alcance, inaccesible para toda repetición. Se mantiene en ese lugar, como el mejor adversario, como la medida de radicalidad con la cual yo debo medirme; me digo a mí mismo: piense lo que pensare y crea lo que creyere, debo ser digno de ella.

Pero antes de retomar el camino del ateísmo a la fe, de la misma manera como lo hemos intentado anteriormente, quisiera elucidar ciertas implicaciones de la crítica nietzscheana de la religión a través de la de Freud. La clase de mitología representada por la idea nietzscheana de la inocencia del devenir tiene una contrapartida prosaica en aquello que Freud denominó "principio de realidad". No es casual que Freud algunas veces dé otro nombre a este principio, uno que recuerda el amor del destino en Nietzsche: el nombre *Ananké*, es decir, "necesidad". Este nombre proviene de la tradición de la tragedia griega, y recuerda el amor del destino según Nietzsche. Como se sabe, Freud siempre opuso el principio de realidad al principio de placer y a todas las maneras de pensar que estén influenciadas por el principio de placer, es decir, todas las figuras de la ilusión.

En este punto, una cierta crítica de la religión tiene lugar en la obra de Freud. He insistido en ello en varias ocasiones: para Freud, la religión no es el foco de la sanción absoluta con relación a las exigencias de la conciencia moral; constituye una compensación por la dureza de la vida; en ese sentido, la religión es la función más alta de la cultura; su tarea es proteger al hombre contra la superioridad de la naturaleza y compensarlo por los sacrificios pulsionales requeridos por la vida en sociedad. La nueva cara que la religión vuelve hacia el individuo ya no es la de la prohibición, sino la de la protección. Simultáneamente, se dirige menos al temor que al deseo.

Este análisis regresivo-reductivo nos remite, por segunda vez, a la noción de una imagen paterna colectiva; sin embargo, ahora la figura del padre es más ambigua, más ambivalente. Ya no es solamente la figura que acusa, también es la figura que protege. Ya no sólo responde a nuestro temor del castigo, sino también a nuestro deseo de protección y de consuelo: el nombre de ese deseo es

la nostalgia del padre. La religión pasa así del lado del principio de placer, del cual llega a ser uno de los modos más retorcidos y más disfrazados. A partir de ahí, el principio de realidad entraña la renuncia a esta nostalgia del padre, no sólo en el nivel de nuestros temores, sino también en el de nuestros deseos. Una visión despojada de la imagen del padre es el precio a pagar por esta ascesis del deseo.

En este punto, Freud alcanza a Nietzsche; la inversión freudiana del principio de placer al principio de realidad tiene el mismo significado que la inversión de la visión moral del mundo a la inocencia del devenir y a la noción del mundo como "juego" en Nietzsche. El tono de Freud es menos lírico que el de Nietzsche; además está más cerca de la resignación que del júbilo. Freud conoce demasiado el desamparo del hombre como para aventurarse más allá de una simple aceptación del orden inexorable de la naturaleza, y aspira demasiado a una visión fríamente científica del mundo como para dar libre curso a un lirismo sin control. Sin embargo, en sus últimas obras, el tema de *Ananké* es atenuado y equilibrado por otro tema que lo sitúa más cerca de Nietzsche: me refiero al tema de *Eros*, que lo retrotrae al motivo fáustico de su juventud, acallado por sus preocupaciones científicas. El humor filosófico de Freud quizás esté determinado por la oscura lucha entre un sentido positivista de la realidad y un sentido romántico de la vida. Cuando triunfa el segundo sentido, escuchamos una voz que podría ser la de Nietzsche: "Y ahora podemos esperar que una de las dos potencias celestes, el eterno Eros, se afirme a sí misma en la lucha contra su adversario no menos inmortal": ese adversario es la muerte. Esta gran dramaturgia de Eros y de Tánatos, subyacente en orden inexorable de la naturaleza, es el eco de Nietzsche en Freud. La discreta mitología de Freud, que atempera la mirada del científico, no llega a tener la fuerza, a la vez lírica y filosófica, de la mitología de Nietzsche; no obstante, en cierto modo, acerca a Nietzsche a nosotros: a través de Freud, algo de la enseñanza intrincada de *Sils-Maria* llega hasta nosotros.

II. ¿Qué clase de fe merece sobrevivir a la crítica de Freud y de Nietzsche?

En el primer estudio evoqué una predicación profética que retornaría a los orígenes de la fe judeocristiana y que sería al mismo tiempo un comienzo para nuestra época. En lo referente al problema de la acusación, esta predicación pronunciaría únicamente una palabra de liberación y extraería todas las consecuencias para nuestro tiempo de la antinomia paulina entre el Evangelio y la Ley. En lo que concierne al problema del consuelo, esta predicación profética sería heredera de la fe trágica de Job. Respecto de las metafísicas teológicas de la filosofía occidental, tomaría la misma actitud que tomó Job respecto de los discursos piadosos de sus amigos acerca del dios de la retribución. Sería una fe que avanzaría en las tinieblas, en una nueva "noche del entendimiento" –para

tomar el lenguaje de los místicos–, ante un Dios que no tendría los atributos "de la providencia", un Dios que no me protegería sino que me dejaría librado a los peligros de una vida digna de ser llamada humana. ¿Ese Dios no es el Crucificado, el Dios cuya sola debilidad puede –como dice Bonhöffer– ayudarme? Lo que, para el entendimiento, significa "noche", ante todo significa "noche" para el deseo así como para el temor, noche para la nostalgia de un padre que protege. Más allá de esta noche, y sólo más allá de ella, podría ser recuperado el verdadero significado del Dios del consuelo, del Dios de la resurrección, de *Pantocrator* bizantino y románico.

Imagino ese predicador profético; a veces lo escucho; pero, nuevamente, el filósofo no es ese predicador profético. Piensa en el tiempo intermediario del nihilismo y de la fe purificada; sin embargo, más que nada, su tarea no es reconciliar, en un débil eclecticismo, la hermenéutica que destruye los viejos ídolos y la hermenéutica que restituye el kerigma. Pensar es cavar aún más hondo, hasta la capa de cuestiones que hacen posible una mediación entre la religión y la fe por medio del ateísmo, mediación que surge como un largo desvío, cuando no como un camino perdido. Quizás podamos avanzar más en la misma dirección, puesto que la purificación del temor del castigo y el deseo de protección constituyen un solo y único proceso, más allá de aquello que Nietzsche llamó "espíritu de venganza".

Primer paso: como puede recordarse, hallamos en nuestra relación con el habla *[parole]* –la del poeta y la del pensador, o incluso con cualquier habla que descubra algo de nuestra situación en el todo del ser– el punto de partida, el origen y el modelo de una "obediencia al ser" más allá de todo temor del castigo, más allá de toda prohibición y de toda condena. Quizás podamos descubrir en esta misma obediencia la fuente de un *consuelo* que estaría tan lejos del deseo infantil de protección como la obediencia lo está de todo temor del castigo. Mi relación inicial con el habla, cuando la recibo como plenamente significante, no sólo neutraliza toda acusación y, por ese medio, todo temor, sino que pone entre paréntesis mi deseo de protección; pone fuera de circuito, por así decir, el narcisismo de mi deseo. Ingreso en un reino de significado donde ya no se trata de mí mismo, sino del ser como tal. El todo del ser se pone de manifiesto en el olvido de mis deseos y de mis intereses.

Este despliegue del ser, en ausencia de preocupación personal y por medio de la plenitud de la palabra, ya estaba en juego en la revelación con la cual concluye el *Libro de Job*: "Yahvé respondió a Job desde el seno de la tormenta y dijo..."; pero ¿qué dijo? Nada que pueda ser considerado como una respuesta al problema del sufrimiento y de la muerte. Nada que pueda ser utilizado como

una justificación de Dios en una teodicea. Por el contrario, se habla de un orden ajeno al hombre, de medidas que no tiene proporción con el hombre: "¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra? ¡Házmelo saber, si tienes inteligencia!". El camino de la teodicea está cerrado; aun la visión de Behemot y de Leviatán, con la cual culmina la revelación, no tiene ninguna relación con el problema personal de Job; ninguna teología emerge de la tormenta, ninguna conexión inteligible entre un orden físico y un orden ético; queda el despliegue del todo en la plenitud del habla; queda solamente la posibilidad de una aceptación que sería el primer grado del consuelo, más allá del deseo de protección.

A este primer grado, lo llamo *resignación.*

¿En qué sentido esta resignación a un orden no ético del todo constituye el primer grado del consuelo? En el sentido de que ese orden no ético no es ajeno al lenguaje, a pesar de ser ajeno a mis intereses narcisistas. El ser puede ser llevado al habla.

Para Job, en un principio, la revelación del todo no es algo que pueda ver, sino sólo una voz. El Señor habla, eso es lo esencial. No habla de Job; le habla a Job; y eso es suficiente. El acontecimiento del habla, como tal, crea un vínculo; la situación de diálogo es en sí misma un modo de consuelo. El acontecimiento del habla es un devenir-verbo del ser. La escucha del habla hace posible la visión del mundo como orden: "De oídas te conocía, mas ahora mis ojos te ven". Pero ni siquiera entonces la pregunta de Job a propósito de sí mismo es resuelta, se disuelve en favor del descentramiento que el habla opera.

En este punto, nos vemos llevados de Job a los presocráticos. Los pensadores presocráticos también percibieron el descentramiento provocado por el habla: "Ser y ser pensado son una sola y misma cosa". Ahí radica la posibilidad fundamental del consuelo. La unidad del ser y del *logos* permite al hombre pertenecer al todo en tanto ser hablante. Porque mi habla pertenece al habla, porque el hablar de mi lenguaje pertenece al decir del ser, no pido sino que mi deseo sea reconciliado con el orden de la naturaleza; en esta especie de pertenencia reside el origen, no sólo de la obediencia más allá del temor, también del consentimiento más allá del deseo.

Elaboremos este concepto de *consentimiento.* Será nuestro segundo paso. No lo haremos en términos psicológicos: el filósofo no es un terapeuta; cura los deseos cambiando las ideas. Por esa razón, para ir del deseo de protección al consentimiento, debe tomar la vía difícil de la crítica aplicada al tipo de metafísica que está implícita en el deseo de protección.

El tipo de metafísica que está en juego aquí es la que intenta vincular valor y hecho en el interior de un sistema, al que nos gusta llamar "el sentido del

universo" o "el sentido de la vida". En un sistema semejante, el orden natural y el orden ético están unificados en una totalidad de rango más elevado. La cuestión es saber si esta misma tentativa no procede del olvido del tipo de unidad que los presocráticos reconocieron cuando hablaron de la identidad del ser y del *logos*. Como se sabe, ésa es la pregunta que Heidegger plantea a la metafísica. Los conceptos mismos de valor y de hecho, entre los cuales repartimos el reino de la realidad, implican ya la pérdida de la unidad primordial en la cual aún no hay valor, ni hecho, ni ética, ni física. Si esto es así, no debemos sorprendernos de no ser capaces de reunir los fragmentos rotos de la unidad perdida. Por mi parte, tomo en serio esta pregunta de Heidegger. Es posible que todas las construcciones de la metafísica clásica, referidas a la subordinación de las leyes causales a las leyes finales, representen un desesperado intento de recrear una unidad en un nivel que, en sí, ya es el resultado del olvido fundamental de la cuestión del ser. En el ensayo "La época de la imagen del mundo", Heidegger caracteriza la edad de la metafísica como la edad en la cual "el ente se pone a disposición de una representación explicativa": "El ente se determina, por vez primera, como objetividad de la representación y la verdad como certeza de ella en la metafísica de Descartes" ([1949] 1962: 79). Al mismo tiempo el mundo se convirtió en un cuadro: "Allí donde el mundo se convierte en imagen *[Bild]*, el ente en su totalidad se comprende y fija como aquello gracias a lo cual el hombre puede orientarse, como aquello que, por consiguiente, quiere traer y tener ante sí, esto es, en un sentido definido, fijarlo en una representación" ([1949] 1962: 81). Así, el carácter representativo del ente es el correlato de la emergencia del hombre como sujeto. El hombre se pone a sí mismo en el centro del cuadro. Desde entonces, el ente es ubicado delante del hombre como lo objetivo y lo disponible. Más tarde, con Kant, con Fichte y, finalmente, con Nietzsche mismo, el hombre como sujeto se convierte en el hombre como voluntad. La voluntad se presenta como el origen de los valores, mientras que el mundo retrocede a un segundo plano como un mero hecho, desprovisto de valor. El nihilismo ya no está lejos. Ya no puede ser franqueado el abismo entre un sujeto que se plantea a sí mismo como el origen de los valores y un mundo que se despliega como un conjunto de apariencias desprovistas de valor. Mientras sigamos considerando al mundo como un objeto para la representación, y a la voluntad humana como posición de valor, la conciliación y la integración serán imposibles. El nihilismo es la verificación histórica de esta imposibilidad. El nihilismo pone particularmente al desnudo el fracaso del Dios metafísico en operar la reconciliación, el fracaso de todos los intentos de completar la causalidad por la teología. Mientras el problema de Dios se plantee en estos términos y en este nivel, la cuestión misma de Dios procederá del olvido que engendró la

concepción del mundo como un objeto de representación, y el concepto del hombre como sujeto que plantea valores.

Por esa razón, es necesario desandar el camino hasta llegar a un punto que esté más acá de la dicotomía del sujeto y del objeto, si queremos superar las antinomias que proceden de ella, antinomia del valor y del hecho, antinomia de la teleología y de la causalidad, antinomia del hombre y del mundo. Esta regresión no nos retrotrae a la noche de una filosofía de la identidad, nos conduce a la manifestación del ser como el *logos* que reúne todas las cosas.

Si esto es así, el principio de toda respuesta a Nietzsche reside en una meditación sobre el *logos* que reúne más que en la emergencia de la voluntad de poder, que quizás todavía pertenezca a la edad de la metafísica, en la cual el hombre fue definido como voluntad. Para Heidegger, el *logos* es el aspecto o la dimensión de nuestro lenguaje que se liga a la pregunta por el ser. Por medio del *logos*, la pregunta por el ser es llevada al lenguaje; gracias al *logos*, el hombre emerge no sólo como una voluntad de poder, sino como un ser que interroga al ser.

Ésta es la vía radical de pensamiento que abre el horizonte en pos de un nuevo sentido del consuelo, que haría del ateísmo una mediación real entre la religión y la ley. Si el hombre se plantea fundamentalmente como hombre cuando es "reunido" por el *logos* que, a su vez, "reúne todas las cosas", un consuelo se vuelve posible, un consuelo que no es sino la felicidad de pertenecer al *logos* y al ser como *logos*. Esa dicha adviene primero en el "poetizar primordial" (*Urdichtung*), luego, en el pensar. Heidegger dice, en alguna parte, que el poeta ve lo sagrado y que el pensador ve el ser; que ambos permanecen sobre montañas diferentes desde las cuales sus voces se hacen eco.

Demos un paso más hacia esta función del *logos* como consuelo.

Heidegger tiene otras expresiones que apuntan en esta dirección; dice que el *logos* de los presocráticos es lo mismo que la *physis*, que no es la naturaleza, en tanto se opone a la convención, a la historia o al espíritu; es algo que, al reunir, domina; es lo que "se impone" (*das überwältigende*). Una vez más, debemos remitirnos a la conexión entre Job y los presocráticos. En la revelación del *Libro de Job* ya aparece una expresión de lo que se impone y la experiencia de estar unido a ello. Ahora bien, esto no se produce físicamente, ni espiritualmente, ni místicamente, sino sólo en la claridad del "decir" (*Sagen*). No sólo el *logos* significa el poder que pone de manifiesto y que reúne, sino que también asocia al poeta a ese reunir bajo el signo de lo que se impone. A título primario, el poder de reunir las cosas mediante el lenguaje no nos pertenece a nosotros, sujetos hablantes. Reunir y revelar pertenecen, ante todo, a lo que se impone y predomina, tal como fue simbolizado por la *physis* de los primeros griegos. El lengua-

je es cada vez menos obra del hombre; el poder de decir no es aquello de lo cual nosotros disponemos, sino aquello que dispone de nosotros; y porque no somos dueños de nuestro lenguaje, podemos ser "reunidos", es decir, puestos junto a lo que reúne. A partir de aquí, nuestro lenguaje llega a ser algo más que un simple medio práctico de comunicación con otros y de dominio de la naturaleza; cuando el hablar deviene decir o, mejor dicho, cuando el decir habita el hablar de nuestro lenguaje, experimentamos el lenguaje como un don, y al pensamiento como el reconocimiento de ese don. El pensamiento da gracias por el don del lenguaje y, una vez más, nace una forma de consuelo. El hombre es consolado cuando deja que, en el lenguaje, las cosas sean o sean mostradas; porque Job escucha el habla como aquello que reúne, ve al mundo como un mundo reunido.

Kierkegaard llama "repetición" a este consuelo. En el *Libro de Job* observa que esta repetición está expresada bajo la forma mítica de una restitución: "Y Yahvé restauró la situación de Job porque había intercedido por sus amigos; e incluso Yahvé aumentó al doble todos los bienes de Job". Ahora bien, si la "repetición", según Kierkegaard, no es simplemente otro nombre de la ley de retribución que Job rechazó, ni una última justificación de los piadosos amigos de Job que el Señor condenó, entonces no puede significar más que una cosa, la consumación de la escucha en la visión. Así, este concepto de repetición puede aparecer como la contrapartida del tema presocrático. Incluso es esencialmente similar a la inteligencia presocrática del *logos*, así como a lo que reúne, y a la *physis*, así como a lo que se impone y predomina. Una vez más, el *Libro de Job* y los fragmentos de Heráclito dicen una sola y misma cosa.

Para comprender este último punto, volvamos una última vez a Nietzsche. También Nietzsche dio el nombre de "consuelo" (*Trost*) al mayor deseo, a "la mayor esperanza": que el hombre sea superado. ¿Por qué llamó "consuelo" a esta esperanza? Porque lleva en él la liberación de la venganza (*Rache*): "Pues que el hombre sea redimido de la venganza, ése es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris después de prolongadas intemperies" (Nietzsche, 1891: parte II, "De las tarántulas"). La redención de la venganza es el corazón de nuestra meditación sobre el consuelo, pues la venganza significa que "ahí donde estaba el sufrimiento, ahí debía estar el castigo". Heidegger lo comenta de la siguiente manera: la venganza es la búsqueda que se opone a sí misma y que degrada –no, sin embargo, original y fundamentalmente, en un sentido moral–. La crítica de la venganza no es en sí misma una crítica moral. El espíritu de venganza se dirige contra el tiempo y contra aquello que pasa. Zaratustra dice: "Esto, sí, sólo esto es la venganza misma, el resentimiento de la voluntad contra el tiempo y su *ello fue*" (Nietzsche, 1891: parte II, "Del gran anhelo"). La

venganza es la contravoluntad de la voluntad (*des Willens Widerwille*) y, como tal, es resentimiento contra el tiempo. Que el tiempo pase, he aquí la adversidad que hace sufrir a la voluntad, y de la cual ésta se venga difamando aquello que pasa, en tanto pasa. Superar la venganza es superar el no en el sí.

¿La "recapitulación" de Zaratustra no está próxima de la "repetición" que Kierkegaard lee en el *Libro de Job* y de la "reunión" que Heidegger lee en los presocráticos? La proximidad no podría ser negada, pero la semejanza sería aún mayor si la obra misma de Nietzsche no perteneciera al espíritu de la venganza, en la medida en que sigue siendo acusación de la acusación. Leemos en las últimas líneas de *Ecce Homo*: "¿Me han comprendido mal? Dionisos contra el Crucificado". Ahí reside la limitación de Nietzsche. Y ¿por qué no es consecuente con la llamada de Zaratustra para superar la venganza? ¿Acaso no es porque, para Nietzsche, la creación del superhombre capaz de superar la venganza depende de la voluntad y no de la palabra? ¿La voluntad de poder de Nietzsche no sigue siendo, acaso, por esa misma razón, a la vez aceptación y venganza? Sólo la clase de *Gelassenheit* que indica la sumisión del lenguaje individual al discurso está más allá de la venganza. El consentimiento debe unirse a la poesía.

Heidegger comenta el poema de Hölderlin que contiene este verso: *dichterisch wohnt der Mensch,* "el hombre habita poéticamente sobre esta tierra"; en la medida en que el acto poético no es puro extravío, sino comienzo del fin del errar mediante el acto de construir, la poesía permite al hombre habitar sobre la tierra. Esto adviene cuando mi relación con el lenguaje es invertida, cuando el lenguaje habla. Entonces el hombre responde al lenguaje escuchando lo que le dice. Al mismo tiempo, para nosotros, mortales, habitar se vuelve "poético". "Habitar" es otro nombre de la "repetición" de Kierkegaard. Habitar es lo contrario de huir. En realidad, Hölderlin dice "Rico en mérito, poéticamente, sin embargo, el hombre habita sobre esta tierra". El poema sugiere que el hombre habita sobre esta tierra en la medida en que una tensión se mantiene entre su cuidado de los dioses, de lo divino, y el arraigo de su existencia en la tierra. Esta tensión confiere una medida y asigna un lugar al acto de habitar. Según su extensión total y su comprensión radical, la poesía es aquello que enraíza el acto de habitar entre el cielo y la tierra, bajo el cielo, pero sobre la tierra, en el poder del habla.

La poesía es más que el arte de hacer poemas, es *poiesis*, creación, en el sentido más vasto del término. En ese sentido, la poesía equivale al habitar primordial; el hombre habita sólo cuando los poetas son.

Esta búsqueda filosófica del significado religioso del ateísmo nos condujo de la resignación al consentimiento, y del consentimiento a un modo de habitar sobre la tierra regido por la poesía y por el pensamiento. Este modo de ser ya no es el "amor al destino", sino un amor por la creación que incluye algo del

movimiento del ateísmo hacia la fe. El amor por la creación es una forma de consuelo que no depende de ninguna recompensa externa y que está igualmente distante de toda venganza. El amor halla su recompensa en sí mismo; él mismo es el consuelo.

Se perfila así una cierta congruencia entre este análisis filosófico y una interpretación del kerigma que sería a la vez fiel a los orígenes de la fe judeocristiana y apropiada para nuestro tiempo. La fe bíblica representa a Dios, el Dios de los Profetas y el Dios de la Trinidad cristiana, como a un padre; el ateísmo nos enseña a renunciar a la imagen del padre. Superada como ídolo, la imagen del padre puede ser recuperada como símbolo. Este símbolo sería una parábola del fundamento del amor; sería la contrapartida, en una teología del amor, de la progresión que nos condujo de la simple resignación a una vida poética. Tal es, creo yo, el significado religioso del ateísmo. Es necesario que muera un ídolo para que comience a hablar un símbolo del ser.

La paternidad: del fantasma al símbolo

Primero presentaré, en forma abreviada, la hipótesis de trabajo que me propongo poner a prueba. Puede ser enunciada en tres puntos.

1. La figura del padre no es una figura que se conozca bien, ni que tenga un significado invariable y de la cual puedan seguirse los avatares, la desaparición y el retorno bajos máscaras diversas. Es una figura problemática, inacabada y en suspenso; una *designación*, susceptible de atravesar una diversidad de niveles semánticos, desde el fantasma *[fantasme]* del padre castrador que hay que matar, hasta el símbolo del padre que muere de misericordia.
2. Para comprender esta mutación simbólica, hay que reubicar la imagen paterna en el medio de los otros paradigmas de la relación interhumana. Según mi hipótesis, la evolución interna del símbolo del padre es producto de la atracción, en cierto modo externa, ejercida por las demás figuras que lo arrancan de su primitivismo. La figura del padre le debe a su inserción en el juego reglado del parentesco una limitación inicial, una inercia e, incluso, una resistencia a la simbolización, que sólo pueden ser superadas por la acción, en cierto modo lateral, ejercida por figuras que no pertenecen a las relaciones de parentesco. Se trata de aquellas figuras no parentales que, por su acción de ruptura, quiebran la cáscara de literalidad de la imagen del padre, y liberan el símbolo de la paternidad y de la filiación.
3. Pero si bien el simbolismo de la paternidad debe pasar por una determinada reducción de la imagen inicial –que podrá parecer una renuncia o incluso un duelo–, las expresiones terminales del simbolismo no interrumpen la continuidad con las formas iniciales, de las cuales constituyen, en cierto modo, la recuperación en un nivel superior. A mi entender, este retorno de la figura primitiva más allá de su propia muerte constituye el problema central del proceso de simbolización que está en marcha en la figura del padre. Pues, en la medida en que es susceptible de varias efectuaciones, este retorno abre el campo para diversas interpretaciones que, a su vez, pertenecen a la designación del padre.

Tal es, en su articulación esquemática, mi hipótesis de trabajo. Designa la paternidad como un *proceso*, más que como una *estructura*, y propone una constitución dinámica y dialéctica de ella.

Presento ahora la prueba a la cual propongo someterla; consideraré sucesivamente tres registros, tres "campos" susceptibles de proporcionar una constitución análoga del proceso de la paternidad.

- El primer campo es recortado por el *psicoanálisis*, que articula una "economía del deseo".
- En el segundo, una *fenomenología del espíritu* esboza una historia con sentido o razonada de las figuras culturales de base.
- El tercero concierne a la *filosofía de la religión*, que desarrolla en él una interpretación de los "nombres divinos" y de las designaciones de Dios.

No me pronunciaré aquí sobre la posición respectiva de estos tres campos; me limitaré a decir que están recortados por metodologías diferentes y que implican, en cada caso, un aparato conceptual y procedimientos específicos. En vez de intentar una justificación radical sobre el derecho a la existencia de diversas problemáticas y diversas lecturas de la realidad, tomaré ventaja de la diversidad de los enfoques para justificar la solidez de la hipótesis de trabajo. Si se puede discernir, en tres registros diferentes, algo así como una misma constitución de la paternidad, una misma estructura rítmica, un mismo retorno de la figura inicial a través de la acción ejercida por las demás figuras, entonces habrá alguna posibilidad de que la analogía –o mejor dicho, la homología de constitución– revele un único esquema de la paternidad.

La figura del padre en una economía del deseo

Defino el primer campo por el destino de las pulsiones, para retomar la expresión misma de Freud, privilegiando así la explicación *económica* por sobre las demás. No puedo justificarlo aquí; pienso que es la intención más fundamental y, de hecho, la más explícita del freudismo; también es la explicación más interesante para el filósofo, debido a la diferencia que impone con respecto al campo de la conciencia. Admito, pues, que la competencia del psicoanálisis está definida por la presencia y el juego de las pulsiones de vida y de muerte, así como de las figuras que son tributarias de sus vicisitudes.

Considero que, en lo referente a la figura del padre, pueden retenerse de la obra de Freud tres temas que corresponden a tres momentos de mi hipótesis de

trabajo. Son los mismos que nos permitirán construir ulteriormente el esquema de la paternidad, cuando hayamos atravesado los demás planos de articulación de la figura del padre.

- el *planteo* del Edipo.
- la *destrucción* del Edipo.
- la *permanencia* del Edipo.

Primero, el planteo del Edipo, como punto de pasaje obligado. Freud lo dijo y repitió: con Edipo el psicoanálisis se sostiene o cae. Se toma o se deja. El Edipo es, en cierto modo, la pregunta de confianza planteada por el psicoanálisis a su público. Doy por sentado aquí que se conoce lo esencial de la teoría del complejo de Edipo. A continuación, sólo retendré de esta teoría lo siguiente: el punto crítico del Edipo debe buscarse en la constitución inicial del deseo, a saber, su megalomanía, la omnipotencia infantil. De ahí proviene el fantasma *[fantasme]* de un padre que detentaría privilegios de los cuales el hijo debería apropiarse para poder ser él mismo. Este fantasma de un ser que detenta el poder y que se lo niega al hijo para privarlo de él, es, como se sabe, la base del complejo de castración, en torno al cual se articula el deseo de asesinato. No es menos importante saber que de esa misma megalomanía proceden la glorificación del padre asesinado, la búsqueda de conciliación y de propiciación de la imagen interiorizada y, finalmente, la instauración de la culpabilidad. Muerte del padre y castigo del hijo se sitúan, así, en el origen de una historia que es real en cuanto a la pulsión, pero irreal en cuanto a la representación.

Planteo del Edipo; luego, destrucción del Edipo.

Hemos aprendido de Freud que hay varias maneras de salir del Edipo. Más exactamente, la gran pregunta para la continuación de la historia del psiquismo, y por lo tanto para la historia de la cultura en su totalidad, no sólo es saber cómo se entra en el Edipo, sino cómo se sale de él. En un ensayo relativamente tardío ("El sepultamiento del complejo de Edipo", 1924), Freud introduce el concepto de destrucción o de demolición del Edipo, del cual mostraremos luego los paralelos en los otros dos registros. En el registro freudiano, es un concepto económico al igual que la represión, la identificación, la sublimación, la desexualización. Concierne al destino de las pulsiones, a la modificación de su distribución profunda.

Pero entendamos bien la destrucción. En la medida en que el Edipo estructura el psiquismo, se destruye como complejo. Se puede dar a entender la relación entre destrucción (del complejo) y estructuración (del psiquismo) de la siguiente manera: lo que está en juego en la disolución del Edipo es el reempla-

zo de una identificación con el padre que, para hablar con propiedad, es mortal –e incluso doblemente mortal, porque mata al padre por el crimen y al hijo por el remordimiento–, por un reconocimiento mutuo donde la diferencia es compatible con la similitud.

El reconocimiento del padre: he aquí la apuesta. No habrá otras en los dos registros que consideraremos luego. En particular, la tarea de una historia de las figuras será establecer las mediaciones –del tener, del poder, del valer y del saber– que articulan esta destrucción estructurante. Ésa no es la tarea del psicoanálisis. No obstante, sí es tarea suya localizar los rastros de estas mediaciones en las modificaciones pulsionales, en el nivel de una historia del deseo y del placer. En el Edipo logrado, si se nos permite expresarnos así, el deseo es rectificado en su anhelo más profundo de omnipotencia y de inmortalidad; lo que está acabado, es la economía del todo o nada. En ese sentido, la prueba por excelencia es poder aceptar al padre como mortal y, finalmente, aceptar la muerte del padre; de hecho, su inmortalidad no era sino la proyección fantástica de la omnipotencia del deseo. Sobre la base de esta aceptación de la mortalidad, podrá articularse una representación de la paternidad distinta del engendramiento físico y menos adherida a la persona misma del padre. El engendramiento es de naturaleza, la paternidad es de designación. Es necesario que el vínculo de sangre se distienda, que esté signado por la muerte, para que la paternidad sea verdaderamente instituida; entonces, el padre es padre porque es designado como y llamado "padre".

Reconocimiento mutuo, designación recíproca: con este tema, tocamos una frontera común entre el psicoanálisis y una teoría de la cultura. Entramos al psicoanálisis por el concepto de pulsión, en el límite de la biología y de la psicología, salimos de él por otros conceptos límite, en la frontera de la psicología y de la sociología de la cultura. La identificación es uno de esos conceptos, y Freud se esfuerza en repetir que no ha resuelto el problema que un concepto semejante introduce. Para resolverlo habrá que cambiar de campo.

Pero, antes de cambiar de campo, es de capital importancia tomar en consideración el tercer tema que da, me atrevo a decir, el tono (psicoanalítico) a lo que precede. Ese tercer tema es el siguiente: *en cierto modo, el Edipo es insuperable.* En cierto modo; o mejor dicho, en varios sentidos.

En primer lugar, en el sentido de la repetición: el psicoanálisis nos ha vuelto atentos a las regresiones, a los nuevos atravesamientos del conflicto edípico, a las reviviscencias del complejo arcaico a las que dan lugar las nuevas "elecciones de objetos". Ocurrió en más de una ocasión que Freud escribiera que las nuevas elecciones de objetos sexuales se hacen ineluctablemente sobre el modelo de las primeras fijaciones. Todo en el freudismo tiende hacia un cierto pesimismo en

cuanto a la capacidad de sublimación, como si el complejo de Edipo condenara la vida psíquica a una suerte de estancamiento, incluso, un sempiterno recomenzar. En ese sentido, la herencia edípica es ciertamente un destino. Es seguro que el peso principal de la doctrina freudiana se inclina hacia ese lado. A esta misma noción de repetición se ligan los conceptos de latencia y de retorno de lo reprimido, que, como se sabe, tienen un papel decisivo, cuando no exclusivo, en la interpretación del fenómeno religioso. Freud quedó fijado allí de manera obstinada desde *Tótem y tabú* hasta *Moisés y la religión monoteísta.*

Pero, si el Edipo fuera insuperable únicamente en ese sentido, no nos quedaría más que una alternativa para comprender no sólo la religión, sino todos los hechos de cultura en los que se expresa una cierta sublimación: deberíamos o bien desconocerlos, poniéndolos sin más en la cuenta del retorno de lo reprimido, o bien intentar inscribirlos fuera del campo del Edipo, en alguna esfera no libidinal y libre de conflicto. Ahora bien, lo que dijimos previamente sobre la función estructurante del Edipo permite arriesgar otro sentido de lo insuperable, otro sentido de la repetición según el cual nos inclinamos hacia nuevas constelaciones de objetos y nuevas organizaciones pulsionales desde el mismo Eros, desde el mismo fondo pulsional. Lo que el psicoanálisis nos dice entonces es lo siguiente: no debemos renegar de nuestro deseo, sino desenmascararlo y reconocerlo. Ágape no es otra cosa que Eros. Amamos los objetos arcaicos y aquellos que la educación de nuestro deseo nos revela con un mismo amor. Hay sólo una economía del deseo, y la repetición es la gran ley de esa economía. Así, pues, sólo en el marco de esta economía única de la repetición deben ser pensadas como idénticas y diferentes las organizaciones neuróticas y no neuróticas del deseo. La transfiguración del padre en la cultura y en la religión es, a la vez, lo mismo y algo distinto del retorno de lo reprimido. Lo mismo, en el sentido de que todo sigue aconteciendo en el campo del Edipo; algo distinto, en la medida en que nuestro deseo, renunciando a la omnipotencia, accede a la representación de un padre mortal al que ya no es necesario matar, sino que puede ser reconocido.

Si ése es efectivamente el futuro del complejo de Edipo, se comprende que toda la vida psíquica pueda ser interrogada en función del Edipo y que no sea necesario, como enfáticamente afirma el padre Pohier, "instaurar la religión por fuera del campo estructurado por el complejo de Edipo".

En el campo de la fenomenología del espíritu vamos a encontrar, de manera análoga, esta dialéctica de la repetición. No obstante, antes de dejar el psicoanálisis, debemos comprender bien que aquello que vamos a interrogar es ésta misma realidad, pero desde una perspectiva diferente; dejando el psicoanálisis, no queremos decir que se le haya escapado la mitad o los dos tercios de la

realidad humana. Realmente creemos que nada de lo humano le es ajeno, y que aprehende verdaderamente la totalidad, pero lo hace desde un ángulo de visión limitado por su teoría, por su método y, ante todo, por la situación analítica misma. Como dice Leibniz de la visión de la mónada, el psicoanálisis ve el todo, pero desde un punto de vista. Por esa razón, los mismos elementos, las mismas estructuras y, sobre todo, los mismos procesos reaparecen en los otros dos campos, pero desde otra perspectiva.

La figura del padre en una fenomenología del espíritu

El segundo "campo" que tomaremos en consideración es aquel en el que se despliega y recorta el método que en varias ocasiones llamé "método de reflexión concreta". Método reflexivo, en tanto apunta a una recuperación de los actos, de las operaciones, de las producciones en los que se constituye la conciencia de sí de la humanidad. Pero reflexión concreta, pues sólo alcanza la subjetividad por el largo desvío de los signos que esta subjetividad produjo de sí misma en las obras de cultura. La historia de la cultura, mucho más que la conciencia individual, es la gran matriz de estos signos. Sin embargo, la filosofía no se limita a realizar una cronología de su producción; intenta ordenarlos en series inteligibles, susceptibles de delinear un itinerario de conciencia, un camino, sobre el cual se produce un avance de la conciencia de sí. Esta empresa no es psicológica ni histórica: impone a la conciencia psicológica, demasiado corta, el desvío por los textos de cultura en los cuales se documenta el sí-mismo; e impone a la historicidad propia del acontecimiento la constitución de un sentido que constituye un verdadero trabajo del concepto. Ése es el trabajo del sentido que constituye el carácter filosófico de la reflexión y de la interpretación en la que se inviste la reflexión.

Estas breves observaciones de método bastan para establecer la diferencia de plano entre la reflexión concreta y la economía del deseo. Pero más notable que la diferencia de métodos es la homología de las estructuras y de los procesos que allí se descubren.

Esto es lo que mostrará el ejemplo privilegiado del padre.

Comencemos, pues, nuestra "segunda navegación", como hubiera dicho Platón.

No sorprenderá que retome aquí como guía la filosofía del espíritu de Hegel, tal como hice en *Freud. Una interpretación de la cultura.* Sin embargo, espero poder ir más lejos, en particular más allá de la fenomenología propiamente dicha, cuya insuficiencia fue mostrada por Hegel en la *Enciclopedia.* Por esa razón, buscaré sólo un impulso, una puesta en marcha en la *Fenomenología del*

espíritu. En efecto, si se sigue el movimiento que conduce de la conciencia a la conciencia de sí, pasando por la experiencia de la vida inquieta e indefinida, todo parece ocurrir como en Freud. Como en Freud, la conciencia de sí arraiga en la vida y en el deseo. Y la historia de la conciencia de sí es la historia de la educación del deseo. También como en Freud, el deseo es ante todo infinito, extravagante: "De este modo, la conciencia de sí sólo se asegura de sí misma por la supresión de ese otro que se presenta ante ella como vida independiente; ella es deseo. Segura de la nulidad de ese otro, plantea para sí esta nulidad como verdad propia, aniquila el objeto independiente y se otorga, con ello, la certeza de sí misma como verdadera certeza..." (Hegel [1807] 1939: t. I, 151). En rigor, las primeras fases de la reflexión duplicada o de la duplicación de la conciencia de sí podrían interpretarse en términos edípicos. ¿ Acaso el padre y el hijo no constituyen una historia de desdoblamiento de conciencia? ¿No se trata también de una lucha a muerte? Sí, pero hasta cierto punto solamente. Pues, para Hegel, es importante que la dialéctica educativa no sea la del padre y el hijo, sino la del amo y el esclavo. Dicha dialéctica es la que tiene futuro y, digámoslo rápidamente, la que provee un futuro a la sexualidad. Me parece absolutamente fundamental que el movimiento del reconocimiento nazca en otra esfera que la de la paternidad y la filiación. O, si se quiere, la paternidad y la filiación sólo entran en el movimiento del reconocimiento a la luz de la relación del amo y el esclavo. Es lo mismo que yo tenía en perspectiva en la introducción cuando dije que la figura del padre toma su dinamismo y su capacidad de simbolización de las demás figuras del campo cultural.

¿Por qué ese privilegio de la relación amo-esclavo? En primer lugar, porque es la primera que implica un cambio de roles: la operación de uno, dice Hegel, "es tanto su operación como la operación del otro" ([1807] 1939: 156). Por desiguales que estos roles sean, siempre son recíprocos.

Pero, sobre todo, la conquista del dominio pasa por el riesgo de la propia vida; el amo puso su vida en juego y, de ese modo, se declaró distinto de la vida: "Sólo mediante el arriesgar la vida puede conservarse la libertad". Retrospectivamente, surge que el ciclo de la reproducción y de la muerte, al cual pertenecen la paternidad y la filiación natural –el engendramiento y el ser engendrado–, se cierra sobre sí mismo: el crecimiento de los niños es la muerte de los padres. En este sentido, la paternidad y la filiación natural quedan atrapadas en la inmediatez de la vida, en lo que Hegel llamaba, en la época de la filosofía de Jena, "la vida del género que no se sabe aún". Para esta vida, "la nada, como tal, no existe". Eso es lo que el amo inaugura al arriesgar su vida. Ahora bien, ya lo dijimos con Freud, el punto central es renunciar a la inmortalidad vital del deseo, aceptar la muerte del padre y la propia muerte. Eso es precisamente lo

que hace el amo: aquello mismo que Hegel llama la prueba suprema por medio de la muerte, la conquista de la independencia del espíritu frente a la inmediatez de la vida. Por lo tanto, lo que Hegel describe aquí es exactamente lo mismo que Freud denominó sublimación y desexualización.

Por último y sobre todo –y pasamos ahora al campo del esclavo–, la dialéctica del amo y el esclavo se cruza con la categoría del trabajo: si el amo se elevó por encima de la vida por el riesgo de muerte, el esclavo se elevó por encima del deseo informe por el rudo aprendizaje de la coseidad (en lenguaje freudiano: por el principio de realidad). Mientras que el deseo extravagante suprimía la cosa, el esclavo se desgarra en lo real: "Se comporta negativamente frente a la cosa y la suprime; pero, al mismo tiempo, para él, la cosa es independiente. No puede, entonces, mediante su acto de negación, terminar la cosa y aniquilarla. El esclavo la transforma únicamente mediante su trabajo." ([1807] 1939: 162). Una *Bildung* se pone en marcha; al "formar" (*bilden*) la cosa, el individuo se forma a sí mismo. "El trabajo –dice Hegel– es deseo refrenado, desaparición retardada: el trabajo forma" ([1807] 1939: 165).

Así, la *Fenomenología del espíritu* presenta una dialéctica del deseo y del trabajo, de la cual Freud únicamente había señalado el hueco al hablar de la disolución del complejo de Edipo. Esta dialéctica permite introducir la paternidad misma en un proceso de reconocimiento; pero el reconocimiento del padre y el hijo pasa por la doble mediación del dominio de los hombres y las cosas, y de la conquista de la naturaleza por el trabajo. Por esa razón, la *Fenomenología del espíritu* ya no coincide con el psicoanálisis, ni el padre, ni el hijo, más allá del viraje de la vida a la conciencia de sí; pues, de ahí en más, se desarrolla en el gran intervalo que se despliega entre la disolución del Edipo y el retorno final de lo reprimido en las capas superiores de la cultura; para la economía del deseo, este gran intervalo es el tiempo de la existencia subterránea, el tiempo de latencia. Para la fenomenología del espíritu, ese tiempo es llenado por las demás figuras no parentales que edifican la cultura humana. Debemos desplegar desmesuradamente ese gran intervalo, y multiplicar los umbrales intermediarios. Ya evoqué el primer umbral, el de la lucha salvaje por el reconocimiento. Evocaré sólo un umbral más, muy posterior –al menos para una génesis del sentido–, aquel por el cual dos voluntades, que luchan por la posesión, establecen una relación de contrato. Retengo este momento, que la *Fenomenología del espíritu* ignora y que inauguran los *Principios de la filosofía del derecho*, porque constituye la relación fundamentalmente no parental a partir de la cual la paternidad podrá ser repensada.

El contrato repite la dialéctica del amo y el esclavo, pero en otro nivel; allí, el deseo todavía está implicado en el momento de la toma de posesión; el querer arbitrario es tan extravagante en él como lo es el deseo vital: en efecto, no hay

nada que en principio no pueda apropiarse, hacer suyo: "El derecho de apropiación del hombre se aplica a toda cosa" (Hegel, 1821: § 44). Enfrentado a otro querer arbitrario, mi querer debe transigir: eso es el contrato. Y lo que es notable en el contrato es que otro querer media entre mi querer y la cosa, y que una cosa media entre dos voluntades. Así, por el intercambio de dos voluntades, nace una relación jurídica con las cosas: la propiedad; y una relación jurídica con las personas: el contrato. El momento cuya constitución acabamos de recordar brevemente define a la persona jurídica, el sujeto de derecho.

Ahora bien, se puede decir que ni la paternidad ni la filiación podrían tomar consistencia más allá de la simple generación natural si no se hubiesen consolidado, una frente a la otra, no sólo dos conciencias de sí, como en la dialéctica del amo y el esclavo, sino dos voluntades, objetivadas por su relación con las cosas y por sus vínculos contractuales. Digo bien dos voluntades. La palabra voluntad debe retenernos, pues Freud la ignora. Se entiende por qué: la voluntad no es una categoría del "campo" freudiano; no concierne a una economía del deseo. No sólo no es posible encontrarla allí, sino que tampoco hay que buscarla allí, a riesgo de cometer un *category mistake*, un error en lo referente a las leyes del campo considerado. La voluntad es una categoría de la filosofía del espíritu. Ésta sólo toma consistencia en la esfera del derecho, en el sentido amplio que le da Hegel, y que es más vasto que el orden jurídico, puesto que va del derecho abstracto a la conciencia moral y a la existencia política. Previamente al derecho formal, no hay persona, ni respeto por la persona; y ese derecho abstracto debe ser tomado como lo que es: no sólo sobre la base del idealismo del contrato, sino sobre la base del realismo de la propiedad. No hay *Personenrecht* que no sea *Sachenrecht*. Como en la dialéctica del amo y el esclavo, las cosas son intermediarias. Así, el principio de realidad sigue educando al principio de placer. Hegel no dudaba en decir que mi cuerpo no es mío, que no poseo un cuerpo, sino posteriormente a la relación de derecho, es decir, de contrato y de propiedad: "en tanto persona, también poseo mi vida y mi cuerpo como cosas ajenas, en la medida en que son propiedad mía"; y agrega: "sólo poseo estos miembros y mi vida en la medida en que lo deseo. El animal no puede mutilarse o matarse, pero sí el hombre" (1821: § 47); en la medida en que puedo desprenderme de mi vida, ella me pertenece. El cuerpo es tomado en posesión, *in Besitzgenommen*, por el espíritu.

La conclusión se impone ahora: si la persona es posterior al contrato y a la propiedad, si aun la relación con el cuerpo como posesión es posterior a éstos, entonces, también lo es el reconocimiento mutuo del padre y el hijo; pueden enfrentarse ahora como libres voluntades. El pasaje de una identificación exclusiva a una identificación diferencial –enigma no resuelto de la dialéctica del deseo– se opera en la dialéctica del querer (1821: § 73-74).

Detengámonos aquí: hemos alcanzado el punto que Hegel denomina "independencia". Independencia con respecto a los deseos y a la vida, independencia con respecto al otro. La independencia con respecto a los deseos, Hegel la llama "conciencia de sí"; la independencia con respecto al prójimo, "persona". Parece que, llegados a este punto, hemos disuelto el parentesco en el no parentesco.

Esto no es así.

Por segunda vez, vamos a ver el parentesco verdadero reinstaurado, más allá de la simple continuidad de las generaciones, por la mediación del no parentesco.

En efecto, ¿en qué nivel puede todavía inscribirse el *vínculo* específicamente familiar? No antes, sino después, mucho después, de la dialéctica de las voluntades, que sólo dejó frente a frente a propietarios vinculados, sujetos de derecho independientes, personas, por cierto, pero desligadas de todo vínculo concreto. Mediante dos pequeñas observaciones, Hegel nos previene. En primer lugar, a propósito del derecho de las personas (1821: § 40): "Mientras que en Kant, las relaciones de familia constituyen los derechos personales con modalidades exteriores", Hegel excluye expresamente las relaciones de familia de la esfera del derecho abstracto; "más adelante –agrega– mostraremos que la relación de familia tiene más bien como fundamento sustancial el abandono de la personalidad". Segunda incidencia: habiendo declarado (1821: §75) que las dos partes de un contrato son "personas independientes inmediatas", señala: "No se puede, pues, subsumir el matrimonio en el concepto de contrato. Es preciso decir que esta subsunción se establece en todo su horror en Kant". Tal como lo indica la doble referencia espantada a Kant, ambas observaciones se corresponden. Y, en efecto, en la dialéctica ascendente, hay que buscar la relación de familia mucho más allá del derecho abstracto, y saltar por encima de la *Moralität*, la cual plantea una voluntad subjetiva y moral, es decir, un sujeto capaz de un designio responsable ante sí mismo, en suma, un sujeto *schuldig*, responsable de una acción que puede serle imputada como falta de su voluntad. Sí, es necesario atravesar todo este espesor de mediaciones del derecho abstracto y de la moralidad para acceder al reino espiritual y carnal de la *Sittlichkeit*, de la vida ética. Ahora bien, el umbral de ese reino es la familia. Comprendámoslo bien: hay padre porque hay familia, y no a la inversa. Y hay familia, porque hay *Sittlichkeit* y no a la inversa. Es necesario plantear, entonces, ese vínculo espiritual y vivo de la *Sittlichkeit* para volver a encontrar al padre. Lo que caracteriza a este vínculo es que abarca a sus miembros en una relación de pertenencia que ya no es de libre voluntad y que, en ese sentido, repite algo de la inmediatez de la vida. Esa famosa repetición que nos ocupó con Freud es señalada por Hegel con una palabra: "sustancia". Hace un momento decíamos que "la relación de familia tiene más bien como fundamento sustancial el abandono de la persona-

lidad". De igual modo (1821: § 144), la familia es una totalidad concreta que recuerda la totalidad orgánica, pero después de haber atravesado las mediaciones abstractas del derecho y de la moralidad. Exige "el abandono de la personalidad", allí el individuo se halla nuevamente vinculado, atrapado en una red, en un sistema de determinaciones con sentido, racionales, inteligibles; dice Hegel: "En esa conciencia de sí real que le es propia, la sustancia se conoce y se convierte, así, en objeto de ese saber" (1821: § 146), y agrega: "Es el espíritu dado y vivo como un mundo, cuya sustancia aparece así, por primera vez, a título de espíritu" (1821: §151). La *Sittlichkeit* es el individuo superado en la comunidad concreta. Por esa razón, la familia no proviene de un contrato.

Sobre ese fondo de *Sittlichkeit* retorna la figura del padre. Y retorna a través de esta comunidad concreta que Hegel llama "la sustancia inmediata del espíritu" (1821: § 158). Retorna como jefe, es cierto, pero ante todo como miembro. Como miembro de..., es decir "no como persona para sí" (1821: § 158). Más aún, para ser reconocido a través de la *Sittlichkeit* de la comunidad familiar viva, el padre sólo puede ser reconocido en el cónyuge del cónyuge. Lo que primero reconozco en la sustancia de la comunidad familiar es el matrimonio que la funda. Acerquemos este punto a Freud. Reconocer al padre es reconocerlo con la madre. Es renunciar a poseer uno al matar al otro. Es aceptar que el padre sea de la madre y la madre, del padre. Así, se reconoce la sexualidad, la de la pareja que me engendró; no obstante, se la reconoce como dimensión carnal de la institución. Esta unidad reafirmada del deseo y del espíritu es aquello que hace posible el reconocimiento del padre.

O más bien, el de la paternidad: pues, en este sorprendente texto sobre la familia, el padre, como tal, nunca es nombrado. Lo que se nombra son los penates, es decir, la representación de la paternidad en la ausencia del padre muerto. El espíritu *sittlich* –el espíritu de la comunidad concreta– es desembarazado de la diversidad exterior de sus apariencias y, por lo tanto, desligado de su soporte en los individuos y sus intereses: el espíritu de la comunidad ética "aparece así como una forma concreta para la representación –como en el caso de los penates–, es honrado y, a su vez, otorga el carácter religioso de la familia y del matrimonio, se convierte en objeto de piedad para sus miembros" (1821: § 163). En ese sentido, la familia es lo religioso, pero no todavía lo religioso cristiano; es lo religioso de los penates. Ahora bien, ¿qué son los penates? Son el padre muerto elevado a la representación; como muerto, como ausente, pasa al símbolo de la paternidad. Símbolo doblemente: en primer lugar, en tanto significado de la sustancia ética; luego, en tanto vínculo que acerca a los miembros, según otro sentido de la palabra símbolo, dado que toda nueva unión se contrae delante de los penates: "En lugar de reservarse la contingencia y lo arbitrario de

la inclinación sensible, la conciencia le arrebata el poder de comprometer a lo arbitrario, y se lo devuelve a la sustancia, al comprometerse delante de los penates" (1821: § 164, comentario).

Detengamos aquí esta "segunda navegación". ¿Qué resulta de ella? El análisis que acabamos de hacer es homólogo al precedente. Homólogo, solamente, pues se trata de dos discursos bien distintos. La figura aparece una primera vez en la red de una economía del deseo y una segunda vez en la red de una historia espiritual. Por esa razón, las relaciones que se establecen de una red a la otra no son relaciones término a término. Las figuras que separan el mundo del deseo de su repetición en la comunidad concreta corresponden más bien al gran silencio aparente de las pulsiones que Freud denomina período de latencia. Sin embargo, las dos redes presentan articulaciones análogas. La articulación maestra es la de la repetición de la figura inicial en la figura terminal (los penates), más allá de todas las mediaciones jurídicas y morales. Ahora podemos decir: del fantasma *[fantasme]* al símbolo; dicho de otro modo: de la paternidad no reconocida, mortal y mortificante para el deseo, a la paternidad reconocida, convertida en vínculo de amor y de vida.

La dialéctica de la paternidad divina

El tercer campo en el cual pretendemos ahora discernir la estructura de la paternidad es el de la "*representación religiosa*".

Tomo la palabra "Representación" en el sentido que permanentemente le da Hegel cuando habla de la religión, tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en la *Enciclopedia* y en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*: la "*Representación*" es la forma figurada de la automanifestación de lo absoluto. Por lo tanto, estoy igualmente de acuerdo para decir que la investigación de la *Representación* religiosa ya no concierne a una fenomenología propiamente dicha, es decir, la serie de figuras de la conciencia de sí. Ya no se trata de la conciencia de sí, sino del despliegue, en la representación, del pensamiento especulativo de lo divino como tal.

Por el contrario, estoy menos de acuerdo con Hegel en afirmar que el reino de la representación puede ser superado en una filosofía del concepto, en un saber absoluto. El saber absoluto puede no ser más que la intención, nunca efectuada, de la representación misma. Esta cuestión es inseparable de la definición de la religión. Por mi parte, me siento más cerca de Kant –el de *La religión dentro de los límites de la sola razón*–, en última instancia, que de Hegel, y con gusto definiría, como Kant, la religión por la pregunta: ¿qué me está permitido esperar?

Este lugar dado a la esperanza no deja de tener relación con el estatuto de la *Representación* en general y con la representación del padre en particular. Si la representación no puede ser evacuada, se debe a que la religión se constituye menos por la fe que por la esperanza. Pues, si la fe está en falta con respecto a la visión y, por lo tanto, la representación con respecto al concepto, la esperanza, en cambio, está en exceso con respecto al conocer y el actuar. De este exceso ya no hay concepto, sino siempre sólo representación. La cuestión será saber si el esquema de la paternidad no se liga también a esta teología de la esperanza. Vemos lo que está en juego en este tercer recorrido.

Como el padre Pohier, me propongo ahora retomar el problema de Dios "Padre" en el judeocristianismo. No obstante, mi método será ligeramente diferente del suyo. No tomaré como guía a la teología sino a la exégesis. ¿Por qué la exégesis en lugar de la teología? La exégesis tiene la ventaja de permanecer al ras de la representación y de revelar el proceso mismo de la representación, su constitución progresiva. Al deconstruir la teología, hasta en sus elementos representativos originales, la exégesis nos sume directamente en el juego de las designaciones de Dios, y corre el riesgo de revelarnos su intención originaria, su dinamismo propio. Me gusta decir que, cuando reflexiona sobre la religión, el filósofo debe tener como interlocutor al exégeta más que al teólogo. Otra razón para recurrir a la exégesis antes que a la teología es que nos invita a no separar las figuras de Dios de las formas de discursos en las que estas figuras advienen. Por forma de discurso entiendo el relato o la "saga", el mito, la profecía, el himno y los salmos, el escrito sapiencial, etcétera. ¿Por qué esta atención a las formas de discurso? Porque la designación de Dios es en cada caso diferente, ya sea que el recitante lo mencione en tercera persona, en calidad de actante de una gran gesta –tal como la salida de Egipto–, ya sea que el profeta lo anuncie como aquel en nombre de quien él habla en primera persona, o que el fiel se dirija a Dios en segunda persona en la plegaria litúrgica del culto o en la plegaria solitaria. Ahora bien, la teología misma, cuando quiere ser teología bíblica, se contenta demasiado a menudo con extraer de todos estos textos una concepción de Dios, del hombre y de sus relaciones de la cual han sido evacuados los rasgos específicos que derivan de las formas de discurso. No preguntaremos, pues, lo que la Biblia dice sobre Dios, por abstracción teológica, sino cómo Dios adviene a los diversos discursos que estructuran la Biblia.

Bien: si éste es el método, ¿cuál es la instrucción?

La constatación más importante y a primera vista más desconcertante es que, en el Antiguo Testamento (nos reservamos el caso del Nuevo Testamento), la designación de Dios como padre es cuantitativamente insignificante. Los especialistas en el Antiguo y el Nuevo Testamento coinciden en subrayar –pri-

mero con sorpresa– esta importante reserva que limita el empleo del epíteto "padre" en los escritos del Antiguo Testamento. Marchel (1966) y Jeremias (1965) cuentan menos de veinte casos en el Antiguo Testamento.

Esta reserva es la que nos ocupará en primer lugar. Quisiera ponerla en relación con la hipótesis que me guió a lo largo de este trabajo, a saber: que, antes de retornar, la figura del padre debe, en cierto modo, perderse, y que sólo puede retornar en la medida en que es reinterpretada por medio de figuras no parentales, no paternas. La depuración que conduce del fantasma *[fantasme]* al símbolo exige en los tres niveles que hemos considerado –en el nivel pulsional, en el nivel de las figuras culturales, en el nivel de las representaciones religiosas– una especie de reducción de la figura inicial por medio de otras figuras.

En el plano en que nos situamos ahora, conocemos bien la figura inicial: todos los pueblos del Medio Oriente designan a sus dioses como padre, e incluso los invocan con el nombre de "padre". Esta apelación no es patrimonio común exclusivo de los semitas; la historia comparada de las religiones nos enseña que dicha apelación se encuentra en la India, en China, en Australia, en África, en los griegos y en los romanos. Todos los hombres hacían llamar "padre" a su Dios; ése es el dato inicial; de hecho, es una gran banalidad, que, como tal, es bastante insignificante. Aquí sucede lo mismo que en el planteo del Edipo en el plano pulsional; la entrada en el Edipo es algo dado a todos; lo importante es la resolución, neurótica o no; es la disolución del Edipo y su retorno. Del mismo modo, aquí el hecho de la designación de Dios como padre no constituye nada aún, es el significado ligado a esta designación lo que plantea un problema: o más bien, constituye el proceso de la significación, pues es el proceso el que entraña el esquema de la paternidad.

Ahora bien, la exégesis del Antiguo Testamento nos muestra que la reserva de los hebreos respecto de la designación de Dios como padre es la contrapartida de su manera positiva de aprehender a Yahvé como el héroe soberano de una historia singular, puntuada por actos de salvación y liberación, cuyo beneficiario y testigo es el pueblo de Israel, considerado como un todo. Aquí es donde las categorías de discurso intervienen y donde su incidencia en la denominación de Dios es decisiva. El primer género discursivo en el cual los escritores bíblicos intentaron hablar de Dios es del orden del relato. Los actos de salvación y de liberación se confiesan por medio de la "saga" que narra la gesta de Yahvé con Israel.

Este relato tiene como centro de gravedad la confesión de la salida de Egipto; el acto de liberación es lo que instituye al pueblo de Israel como pueblo. Todo el trabajo teológico de las escuelas de escritores a quienes debemos el Hexateuco consistió en ordenar los relatos fragmentarios, eventualmente de origen variado y dispar, en los intervalos del gran relato, y en prolongar éste

último hacia atrás, hacia los grandes ancestros y hasta los mitos de creación, que quedan así comprendidos en el espacio de gravitación de la confesión de fe histórica de Israel, y que reciben de ella una muy particular historización. Esta unión de la confesión kerigmática con la forma de relato rige el aspecto de teología que domina el Hexateuco, que Gerhard von Rad llama "la teología de las tradiciones históricas", a la que opone "la teología de las tradiciones proféticas", que volveremos a hallar más adelante, con el retorno de la figura del padre. Esta teología de las tradiciones históricas es el crisol de las primeras representaciones bíblicas de Dios. Ahora bien, en la primera estructura –la del relato–, Yahvé no está en posición de padre. Si completamos el método exegético de von Rad con el análisis estructural de los relatos provenientes de Propp y de los formalistas rusos, y aplicado en Francia por Greimas y Barthes, diremos que las categorías dominantes aquí son las de acción y actante, es decir, de héroe definido por su función en el relato. Más exactamente, el análisis de la acción en segmentos jerarquizados hace aparecer, en forma correlativa a la lógica del relato, un juego combinado de personajes o de actantes. Toda la teología de las tradiciones consiste en articular el actante último, Yahvé, el actante principal y colectivo, Israel, considerado como un único personaje histórico, y diversos actantes individuales –entre cuyas primeras filas está Moisés–, en una dialéctica que nunca es reflexiva, sino narrada. Esta dialéctica de las acciones y de los actantes es el soporte dramático de la teología del Hexateuco.

En esta dialéctica de las acciones y de los actantes, la relación de paternidad y de filiación no es esencial. Si hay padre, es Israel mismo: "Mi padre era arameo... etcétera" y Yahvé es "Dios de nuestros padres" antes de ser padre. Además, la dialéctica de la acción se despliega a escala de un pueblo y de una historia. La relación de los actantes podrá, en un segundo tiempo, entrar en la categoría padre-hijo, pero porque primero habría sido instituida en otra categoría. ¿Cuál?

Como se sabe, la teología del Hexateuco se funda en la reinterpretación de los grandes relatos de la gesta de Yahvé y de Israel a partir de la relación de la alianza. Es necesario, por otra parte, decir inmediatamente: de las alianzas. Éstas no se presentan primero y a título primordial como alianzas de parentesco. Por el contrario, la alianza es la que da sentido al parentesco, antes de que éste agregue su nota propia (ya veremos cuál). En efecto, no hay que interpretar la alianza por la paternidad, sino a partir de las cláusulas y de los papeles que desarrolla y articula; y esto no se interpreta a partir de categorías de parentesco ni a partir de categorías jurídicas. En sus estudios sobre el Hexateuco, von Rad muestra cómo poco a poco se constituyó una teología original de la alianza, a través de una diversidad de alianzas: alianza con Noé, alianza con Abraham, alianza del Sinaí; y a través de una diversidad de interpretaciones de esas alian-

zas: alianza con un solo polo, alianza con polos desiguales, alianza recíproca; el Documento sacerdotal (fuente P) articula esta teología en torno a tres temas: Israel será constituido como pueblo, Israel recibirá el don de la tierra, Israel establecerá con Dios una relación privilegiada. La teología de la alianza es al mismo tiempo una teología de la promesa. Evidentemente, este punto es de capital importancia para la paternidad, que podrá ser reinterpretada a partir del tercer tema de la alianza: "Yo seré vuestro Dios".

Pero, antes de reintroducir la paternidad, es necesario considerar aún varios puntos y, ante todo, el papel de la *Thorá*, de la instrucción, de la ley, en esta génesis constitutiva del sentido. Si Israel tiene una relación privilegiada con Yahvé, es porque tiene la Ley: Yahvé, primer actante; Yahvé, polo activo de la alianza; Yahvé es aquel que otorga la ley. Y aquí, una vez más, su interlocutor es Israel en su conjunto, personaje individual y colectivo: "Escucha Israel, yo soy el Eterno, tu Dios, etcétera."

Un último toque, antes de introducir la figura del padre: es central que Yahvé sea designado por un nombre, antes de ser designado como padre. En ciertos ambientes psicoanalíticos gustan de hablar del nombre del padre. Sin embargo, es necesario distinguir, cuando no disociar. El nombre es el nombre propio. El padre es un epíteto. El nombre es una connotación. El padre es una descripción. Es esencial para la fe de Israel que la revelación de Yahvé se eleve a ese terrible nivel en el que el nombre es una connotación sin denotación, ni siquiera la de padre. Releamos el relato de la zarza ardiente (Ex, 3, 13-15): "Si ellos me preguntaren "¿cuál es su nombre [al Dios de vuestros Padres]?", ¿qué les responderé? Y respondió Dios a Moisés: YO SOY EL QUE SOY, *éhyéh asher éhyéh*", y en la continuación del texto "yo soy" se convierte en sujeto: "Así dirás a los hijos de Israel: YO SOY me envió a vosotros". Esta revelación del nombre es fundamental para nuestra reflexión. Pues la revelación del nombre implica la disolución de todos los antropomorfismos, de todas las figuras y figuraciones, incluida la del padre. El nombre contra el ídolo. Toda filiación no metafórica, toda descendencia literal queda así reducida. Esta acción disolvente de la teología del nombre ha quedado enmascarada durante largo tiempo por los esfuerzos para armonizar con la ontología griega; como si "yo soy el que soy" fuera una proposición ontológica. ¿No habría que entender más bien, en un sentido casi irónico: lo que yo soy, lo soy para mí, pero vosotros tenéis mi fidelidad y mi guía: "Así dirás a los hijos de Israel: YO SOY me envió a vosotros"?

Esta reducción del ídolo y, por lo tanto, también de la figura paterna, en la teología del nombre, no debe perderse de vista cuando se consideran los relatos de la creación. Es notable que en esa ocasión Dios no sea designado como padre, y que un verbo específico *(bara)* sea empleado para decir el acto creador;

todo resabio de engendramiento queda así eliminado. La creación –tema mítico tomado de los pueblos de la región e introducido tardíamente y con infinita prudencia– no es una pieza de teología paterna; de hecho, es reinterpretada a partir de la teología de las tradiciones históricas y ubicada como prefacio de la historia de los actos de salvación, como el primer acto de fundación. No es, pues, por ser padre que él es creador. La teología de la creación será más bien la clave de la reinterpretación de la figura del padre cuando ésta retorne. Otro tanto debe decirse de la calificación del hombre en el relato de creación de la escuela sacerdotal (Gn 1-2). Allí se dice que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Sin embargo, la palabra "hijo" se pronuncia con la misma escasa frecuencia con que el nombre "padre" se usa para referirse al Creador. Más bien, la filiación podrá ser reinterpretada a partir de esta relación de similitud (por otra parte, corregida sin duda por la de la semejanza, que restablece la distancia). Esta similitud eleva al hombre por encima de las cosas creadas, y lo instituye en amo y dominador de la naturaleza. De ningún modo se reniega aquí de la teología del nombre; se diría, más bien, que el nombre sin imagen y sin ídolo se atribuye como imagen la trascendencia misma del hombre.

Así, la evolución de la figura del padre hacia un simbolismo superior es tributaria de todos los demás símbolos que no pertenecen a la esfera del parentesco; el liberador de la "saga" hebraica primitiva, el dador de ley de Sinaí, el portador del Nombre sin imagen e, incluso, el creador del mito de la creación: otras tantas designaciones fuera del parentesco; se podría decir, de manera apenas paradójica, que Yahvé no es ante todo padre; con esa condición, él es también Padre.

En efecto, era necesario realizar todo este recorrido; era necesario llegar hasta este punto, que puede ser llamado "el grado cero" de la figura –de la figura en general, de la figura paterna en particular– para poder designar a Dios como padre.

Ahora –pero únicamente ahora–, podemos hablar del retorno de la figura del padre, es decir, interpretar, en el nivel del texto bíblico, la designación reticente, pero al mismo tiempo muy significativa, de Dios como padre. Este trayecto de la representación de Dios corresponde, en el plano bíblico, al retorno de lo reprimido en el plano pulsional, o a la instauración de la categoría familiar, después del derecho abstracto y de la conciencia moral, en la filosofía del espíritu.

Esta repetición de la figura del padre presenta en sí misma una progresión significativa, que puede jalonarse esquemáticamente de la siguiente manera: en primer lugar, la designación *como* padre, que todavía constituye una designación en el sentido que el análisis lingüístico le da a esta palabra; luego, la declaración *del* padre; por último, la invocación *al* padre, que es específicamente la

interpelación a Dios como padre. Este movimiento sólo llega a su término en la plegaria de Jesús, en la cual se completa el retorno de la figura de padre y el reconocimiento del padre.

Se ve claramente cómo la designación de Dios como padre procede de las otras designaciones de Yahvé en la alianza; la clave aquí es la relación de elección. Israel fue elegido entre los pueblos; Yahvé lo ha adquirido para sí; es una parte de él; es esta elección la que tiene valor de adopción; así, Israel es hijo: pero sólo es hijo por una palabra de designación. Al mismo tiempo, la paternidad misma queda enteramente disociada del engendramiento.

¿Qué añade, entonces, la representación de la paternidad a las categorías históricas que la determinan? Si se consideran los pocos casos de la designación de Dios como padre, se revela que ésta surge siempre en el momento en que la relación en cierto modo exteriorizada por el relato –Yahvé, es *Él*– se interioriza. Tomo la palabra "interioriza" en el sentido de la *Erinnerung* que significa a la vez "memoria" e "interioridad", "recolección". El ingreso a la *Erinnerung* es al mismo tiempo la entrada al sentimiento; las connotaciones afectivas son, además, muy complejas: desde la autoridad soberana hasta la ternura y la piedad, como si el padre fuese también la madre. De esta manera, la paternidad se despliega según un muy vasto abanico: "sentimientos de dependencia, de necesidad, de protección, de confianza, de gratitud, de familiaridad" (Marchel, 1966: 33): "Pueblo insensato y sin sabiduría ¿no es él, tu Padre, quien te ha procreado, él quien te ha adquirido y por quien subsistes?" (Jer 32, 6). Dios, que sólo tiene un nombre, que sólo es un nombre, recibe un rostro; a un mismo tiempo, esta figura concluye el movimiento del fantasma *[fantasme]* al símbolo.

De esta manera, la designación se desvía hacia la invocación, pero sin atreverse a franquear el umbral: "Él me llamará: tú eres mi padre, mi Dios, la roca de mi salvación"; no se trata aún de una invocación. Nunca, por otra parte, en el Antiguo Testamento, Yahvé es invocado como padre; las apelaciones de Jeremías 3, 4 y 19, que consideraremos más adelante, no son invocaciones, señala Marchel, sino simples enunciaciones que Dios profiere sobre sí mismo mediante la voz de los profetas.

¿Qué significa este movimiento inconcluso hacia la invocación al padre, que denominé "la declaración del padre"? En este punto, debemos tener en cuenta la distinción entre los dos discursos que evocamos previamente: el relato y la profecía; y entre las dos teologías que les corresponden: la de las tradiciones históricas y la de las tradiciones proféticas, para hablar en términos de Von Rad. En efecto, si contamos los textos en los cuales se denomina "padre" a Dios, aparece que son textos proféticos: *Oseas*, *Jeremías*, el tercer *Isaías*, a los cuales puede agregarse el *Deuteronomio*, procedente de los medios proféticos. ¿Qué

significa este vínculo entre el nombre del padre y la profecía? La profecía señala una ruptura tanto en la forma del discurso como en la intención teológica: el relato narra los actos de la liberación con la cual Israel fue gratificado en el pasado; la profecía no narra, sino que anuncia, en la modalidad performativa del oráculo; el profeta anuncia en primera persona, en nombre de Dios en primera persona; y ¿qué anuncia? Anuncia algo distinto de lo que ha sido confesado en el marco del gran recitativo: ante todo, el agotamiento de esa historia misma, su ruina próxima, y, a través de la ruina, una nueva alianza, una nueva Sión, un nuevo David. A partir de ahí, puede comprenderse que en los textos proféticos, Yahvé no sólo sea designado con el título de padre, sino que declare ser el padre (Marchel, 1966: 41); y esta declaración de Dios como padre parece inseparable de la mira hacia el futuro que la profecía entraña. Jeremías pronuncia tres veces: "Yo soy un padre para Israel, me llamarás mi padre y nunca te separarás de mí". Si seguimos la sugestión según la cual la profecía se vuelve y mira hacia el cumplimiento de lo por venir, hacia el banquete escatológico, entonces, ¿no deberíamos llegar al punto de decir que la figura misma del padre es arrastrada por ese movimiento, y que no constituye tan sólo la figura del origen –el Dios de nuestros padres, el más acá del ancestro–, sino también la de la nueva creación?

Éste es el precio por el cual puede ser reconocido el padre.

El padre no sólo ya no es en absoluto el ancestro, sino que sigue siendo indiscernible del esposo, como si las figuras del parentesco estallaran y se intercambiaran; cuando el profeta Oseas reinterpreta la alianza, ve a Dios mucho más como esposo que como padre. Todas las metáforas de la fidelidad y de la infidelidad, del mal como adulterio, son metáforas de naturaleza conyugal, como también lo son los sentimientos de celo, ternura y pedido de regreso. Jeremías dice aun: "Yo había pensado: Me llamareis: Padre mío, y no os apartareis de en pos de mí. Pero como la esposa infiel abandona a su compañero, así me traicionasteis, ¡oh! casa de Israel" (Jer 3, 19-20). Gracias a esta extraña contaminación mutua de dos figuras del parentesco, la corteza de literalidad de la imagen se rompe y el símbolo se libera. Un padre que es un esposo ya no es un genitor, ni tampoco un enemigo de sus hijos; el amor, la solicitud y la piedad vencen a la dominación y a la severidad. El magnífico texto del tercer Isaías da testimonio de esta inversión en las relaciones de sentimiento: "Pues tú eres nuestro padre" (Is 64, 16).

En el: "Tú eres nuestro padre", estamos en el umbral de la invocación. Todavía con ese pudor que hace aparecer la invocación en una suerte de lenguaje indirecto, como en el Salmo 89, 27: "Él me clamará: Mi padre eres tú, Mi Dios y la roca de mi salvación".

Con el Nuevo Testamento concluye el movimiento de retorno de la figura del padre, por medio de la invocación de Jesús: *Abba*; pero es necesario com-

prender el carácter audaz e insólito de la invocación volviendo a situarla sobre el fondo del Evangelio en su conjunto. Si se toma en consideración la totalidad del Evangelio, y no algunas citas aisladas, debemos reconocer que el Nuevo Testamento conserva algo de la reserva y del pudor del Antiguo Testamento. Mientras que *Juan* comprende más de cien casos de designación de Dios como padre, *Marcos* no comprende más de cuatro; *Lucas*, quince y *Mateo*, cuarenta y dos. Quiere decir que, en un principio, la designación de Dios como padre es rara y resulta de una expansión posterior, que debe tener alguna relación con el permiso concedido por Jesús para llamar padre a Dios. Sin embargo, ante todo, es necesario admitir que la paternidad no ha sido la categoría inicial del Evangelio. Como puede verse en *Marcos*, la célula melódica del Evangelio es la venida del reino, noción escatológica por excelencia. Sucede lo mismo que en el Antiguo Testamento: porque hay alianza, hay paternidad. Más exactamente, el reino que viene, predicado por el kerigma evangélico, es el heredero de la nueva economía anunciada por los profetas. Hay que interpretar la categoría de la paternidad a partir de la categoría de reino. Realeza escatológica y paternidad son inseparables, hasta en la plegaria del Señor; ésta comienza por la invocación al padre y prosigue con las "peticiones" referidas al nombre, al reino y a la voluntad, que sólo se comprenden en la perspectiva de un cumplimiento escatológico. Así, la paternidad se sitúa en la esfera de influencia de una teología de la esperanza. El padre de la invocación es el mismo que el Dios de la predicación del reino, al cual sólo puede entrarse si uno es como un niño. Así, la figura del padre, inseparable de la predicación del reino, da cuenta –tal como dice Jeremías– de la *sich realisierende Eschatologie*.

Reubicado en esta perspectiva de la predicación escatológica, el título de padre adquiere un relieve singular al mismo tiempo que la filiación recibe un nuevo significado, como puede verse en las palabras de Jesús que comportan la expresión: Mi padre. Leamos *Mateo* 11, 27, que contiene el núcleo de la futura predicación de Juan. Una relación única de conocimiento mutuo, de reconocimiento, constituye de aquí en más la verdadera paternidad y la verdadera filiación: "Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar".

Con este marco de fondo, puede comprenderse la plegaria de Jesús: *Abba*, que podría traducirse por "querido padre". Aquí concluye el movimiento que va de la designación a la invocación. Muy probablemente, Jesús se dirigió a Dios diciéndole: *Abba*. Esta invocación es absolutamente insólita y no tiene paralelo en la literatura de la plegaria judía. Jesús se atreve a dirigirse a Dios como un niño a su padre. La reserva de la cual toda la Biblia da testimonio se

quiebra en un punto preciso. La audacia es posible porque un tiempo nuevo ha comenzado.

Por lo tanto, lejos de ser fácil, a la manera de una recaída en el arcaísmo, la interpelación a Dios como padre es rara, difícil y audaz, porque es profética y porque mira hacia el cumplimiento más que hacia el origen. No mira hacia atrás, en dirección de un ancestro importante, sino hacia adelante, en dirección de una nueva intimidad basada en el modelo del conocimiento del hijo. Según la exégesis de Pablo, porque el Espíritu da testimonio de nuestra filiación (Rom 8, 16), nosotros podemos gritar *Abba*, Padre. No sólo la religión del padre no es la religión de una trascendencia lejana y hostil, sino que además hay paternidad porque hay filiación, y hay filiación porque hay comunidad de espíritu.

Para terminar la constitución de este paradigma de la paternidad según el espíritu, resta decir cómo la *muerte* –la muerte del hijo y eventualmente la muerte del padre– se inserta en una génesis del sentido. Recordamos en qué términos el psicoanálisis freudiano plantea el problema: en el plano del fantasma *[fantasme]*, hay una muerte del padre, pero esa muerte es un asesinato. Ese asesinato es obra del deseo omnipotente que se sueña inmortal; da nacimiento, por interiorización de la imagen paterna, a un fantasma complementario, el del padre inmortalizado más allá del asesinato. Es ese fantasma el que retorna, a través del asesinato del profeta, en la religión hebraica. En cuanto al cristianismo, inventa una religión del Hijo en la cual el Hijo tiene un doble papel: por un lado, expía por todos nosotros el crimen de haber matado al padre, pero, al mismo tiempo, al hacerse cargo de la culpabilidad, se convierte en Dios junto al padre; de esta manera, lo reemplaza y resuelve el resentimiento contra él. Freud concluye: el cristianismo, procedente de una religión del padre, se convierte en una religión del hijo.

Que la muerte de Cristo pueda inscribirse en la línea de los derivados del fantasma del asesinato paterno, que añada a ese fantasma el rasgo adicional de realizar a la vez el anhelo de sumisión al padre y el de rebelión del hijo, eso no está en duda para quienes admitimos que las estructuras edípicas constituyen un plano de articulación pulsional para la vida entera del hombre. Pero la cuestión es saber qué clase de repetición se opera de este modo a través de la muerte del justo en el cristianismo y, sin duda, también en el tema profético del "servidor sufriente", que Freud no tomó en consideración.

Ahora bien, el psicoanálisis nos ofrece quizás una segunda vía: hay otra significación de la muerte del padre –también nosotros la hemos sugerido–, que pertenece a las resoluciones no neuróticas del complejo de Edipo. Es la contrapartida del reconocimiento mutuo del padre y del hijo, en el cual puede tener lugar un desenlace feliz del complejo de Edipo. Si es cierto que la omnipotencia

del deseo es la fuente de la proyección de un padre inmortal, entonces la rectificación de deseo pasa por la aceptación de la mortalidad del padre.

La filosofía de las figuras culturales de base nos hizo dar un paso más en esta dirección. El verdadero vínculo de parentesco –lo dijimos con los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel– es el que se establece en el plano de la *Sittlichkeit*, de la vida ética concreta; ahora bien, ese vínculo eleva la paternidad por encima de la contingencia de los individuos y se expresa en la representación de los penates; la muerte del padre se incorpora así a la representación del vínculo de paternidad que domina la serie de las generaciones. Esta muerte ya no necesita ser un asesinato: es solamente la supresión de la particularidad y de la "diversidad exterior de las apariencias" (1821: § 163) que implica la instauración del vínculo espiritual.

Así, en alguna parte, hay una muerte del padre que ya no es un asesinato y que pertenece a la conversión del fantasma en símbolo.

Mi hipótesis es que la muerte del justo sufriente conduce a un determinado significado de la muerte de Dios que correspondería, en el plano de las representaciones religiosas, a aquello que comenzaba a aparecer en los otros dos planos de simbolización. Esta muerte de Dios se situaría en la prolongación de la muerte no criminal del padre, y completaría la evolución del símbolo en el sentido de una muerte por misericordia. Un morir por... tomaría el lugar de un ser muerto por... Como se sabe, el símbolo del justo que entrega su vida hunde sus raíces en el profetismo judío y halla su expresión lírica más patética en los cantos "del servidor sufriente" del segundo Isaías. Por cierto, el "servidor sufriente" de Isaías no es Dios: pero, si Freud tiene razón al considerar el asesinato del profeta –primero de Moisés, luego de todo profeta que tenga el rol de Moisés *redivivus*– como una reiteración del crimen del padre, entonces se puede decir que la muerte del servidor sufriente pertenece al ciclo de la muerte del padre. El justo es asesinado, desde luego, y con ello la pulsión agresiva contra el padre se satisface a través de los derivados de la imagen paterna arcaica; pero, al mismo tiempo, –y esto es lo esencial– el sentido de la muerte se invierte: al convertirse en "muerto para el prójimo", la muerte del justo concluye la metamorfosis de la imagen paterna en el sentido de una figura de bondad y de misericordia. La muerte de Cristo está al término de este desarrollo: La *Epístola a los Filipenses* la celebra como oblación en su himno litúrgico: "Se aniquiló a sí mismo [...], haciéndose obediente hasta la muerte" (Fil 2, 6-11).

Aquí concluye la inversión de la muerte como asesinato en muerte como ofrenda. Ahora bien, este significado está a tal punto fuera del alcance del hombre natural que la historia de la teología abunda en interpretaciones puramente punitivas y penales del sacrificio del Cristo, que dan toda la razón a Freud: a tal punto

es tenaz el fantasma del asesinato del padre y el castigo del hijo. Por mi parte, creería que sólo es verdaderamente evangélica una cristología que tomara absolutamente en serio la palabra de Cristo: "Nadie me quita la vida. Yo la doy".

¿No es entonces esta muerte del hijo la que puede proveernos el último esquema de la paternidad, en la medida en que el hijo es también el padre? Como se sabe, este último desarrollo, iniciado exclusivamente en las Escrituras –en particular en el texto de Mateo que hemos leído antes–, aparece más bien en la época de las grandes construcciones trinitarias y teológicas. Está en el límite de competencia de un texto exegético como el que practiqué aquí. Diré, no obstante, algunas palabras sobre él, a causa de Freud y de Hegel.

En efecto, Freud tuvo razón al decir que "al hacerse cargo de la falta, Jesús se convirtió en Dios junto al padre, y, de ese modo, se puso en su lugar"; pero, si aquí Cristo es el servidor sufriente, ¿no revela, al tomar el lugar del padre, una dimensión misma del padre a la cual pertenece originariamente la muerte por misericordia? En ese sentido, podría hablarse verdaderamente de la muerte de Dios como muerte del padre. Y esta muerte sería, a la vez, un asesinato en el nivel de la fantasía *[fantasme]* y del retorno de lo reprimido, y un supremo desprendimiento, una suprema desposesión de sí, en el nivel del símbolo más avanzado.

Eso es lo que Hegel percibió a la perfección. Hegel es el primer filósofo moderno en haber asumido la fórmula "Dios mismo ha muerto" como una proposición fundamental de la filosofía de la religión. Para Hegel, la muerte de Dios es la muerte de la trascendencia separada. Es necesario perder una idea de lo Divino como Totalmente Otro para acceder a la idea de lo Divino como espíritu inmanente a la comunidad. Las duras palabras, como dice Hegel, "Dios mismo ha muerto" no son palabras del ateísmo, sino de la verdadera religión, que no es la del Dios allá-arriba, sino la del Espíritu entre nosotros.

Sin embargo, esta frase puede ser enunciada en niveles diferentes, y adquirir así significaciones diferentes. En el propio Hegel, resuena en dos niveles. Es ante todo la palabra de la "conciencia desdichada" la que, buscando alcanzar la certeza absoluta e inmutable de sí misma, la rechaza al más allá. Hegel la recuerda en el inicio de su capítulo sobre la religión revelada, en la recapitulación de las figuras anteriores. Refiere esta "pérdida total" en los siguientes términos: "Vemos que esta conciencia desdichada constituye la contrapartida y el complemento de la conciencia en sí misma perfectamente dichosa, la de la comedia [...] Ella es la conciencia de la pérdida de toda esencialidad en esta certeza de sí y de la pérdida justamente de ese saber de sí –tanto de la sustancia como del sí mismo–; ella es el dolor que se expresa en las duras palabras: 'Dios ha muerto'" ([1807] 1939: t. II, 260-261).

Pero la conciencia desdichada sigue siendo la conciencia trágica; como tal, pertenece a los presupuestos de la religión revelada y corresponde al fin y a la decadencia general del mundo antiguo; no está en el nivel del concepto de la religión manifiesta, en la cual –dice Hegel– el espíritu se sabrá a sí mismo bajo la forma del espíritu. Según el concepto, el mismo espíritu es el que se aliena:

> De este espíritu que abandona la forma de la sustancia y entra en el ser-ahí bajo la figura de la conciencia de sí, se puede decir –si se desea utilizar relaciones procedentes de la generación natural– que tiene una madre efectiva pero un padre que es en sí; pues la efectividad o la conciencia de sí y el en-sí, como la sustancia, son estos momentos por la alienación mutua de los cuales –cada uno se convierte en el otro– el espíritu pasa en el ser-ahí como su unidad. [...] El espíritu llega a ser sabido como conciencia de sí, y es revelado (manifiesto) inmediatamente a esta conciencia de sí, pues él es ésta; la naturaleza divina es la misma que la naturaleza humana, y esa unidad es aquello que llega a ser dado a la intuición. ([1807] 1939: t. II, 263, 267)

En este movimiento de la manifestación como alineación, la muerte adquiere su significado último, no sólo como muerte del hijo, sino como muerte del padre. La muerte del hijo, primero: "La muerte del hombre divino, como muerte, es la negatividad abstracta, el resultado inmediato, un movimiento que se termina únicamente en la universalidad natural [...] La muerte ya no es lo que significa inmediatamente, el no ser de esta entidad singular; ella es transfigurada en la universalidad del espíritu que vive en su comunidad, en ella cada día muere y resucita" ([1807] 1939: t. II, 286).

Así, la muerte misma cambia de sentido en cada nivel de efectuación del espíritu; como Freud, Hegel habla de transfiguración, pero en el sentido de una dialéctica que pasa varias veces por el mismo punto, en niveles diferentes. También es preciso decir que el último sentido que la muerte del hijo es susceptible de asumir es la clave del último sentido que, a su vez, la muerte del padre es capaz de recibir, por una suerte de remodelación de la paternidad por medio de la filiación:

> La muerte del mediador no es sólo la muerte de su aspecto natural o de su ser-para-sí particular; no muere sólo la envoltura ya muerta, sustraída a la esencia, sino también la abstracción de la esencia divina [...] La muerte de esta representación contiene, pues, al mismo tiempo, la muerte de la abstracción de la esencia divina que no está planteada como sí-mismo. Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia desdichada, porque Dios mismo ha muerto". ([1807] 1939: t. II, 287)

Se retoma así la fórmula de la conciencia desdichada, pero ahora ya no pertenece a la conciencia desdichada, sino al espíritu de la comunidad. Lo que aquí se perfila podría ser una teología de la debilidad de Dios, como aquella que Bonhöffer vislumbraba cuando decía: "Sólo un Dios débil puede dar ayuda"; si esta teología fuera posible, la analogía estaría completa entre los tres planos que hemos recorrido: entre psicoanálisis, filosofía del espíritu y filosofía de la religión; el último tema, para cada una de estas tres disciplinas, sería la inclusión de la muerte del padre en la constitución final del símbolo de la paternidad. Y esta muerte ya no sería un asesinato sino el más extremo desprendimiento de sí.

Ustedes me permitirán realizar, a modo de conclusión, un breve balance de las cuestiones resueltas y las no resueltas.

Contaré los siguientes puntos entre las cuestiones resueltas:

1. La comparación entre el primer análisis en el campo del deseo y el último análisis en el campo de los símbolos religiosos hace aparecer una especie de analogía entre las organizaciones pulsionales y la cadena de las figuras simbólicas de la fe; por otra parte, esta analogía concierne menos a las estructuras que al proceso; su descubrimiento parece ser capaz de engendrar un espíritu de equidad entre psicoanálisis y religión, como suele decirse. Por cierto, no por ello algo se resuelve; de hecho, todo sigue abierto e indeciso en este estadio de la reflexión; al menos el derecho del psicoanálisis a tratar el fenómeno religioso permanece intacto: todos los análisis de nuestra tercera parte se inscriben en el "campo" de las formaciones pulsionales; en cierto modo, la historia de los nombres divinos pertenece a las aventuras de la libido. Esta conclusión deja de sorprender cuando se presta atención a la diversidad de resoluciones de la crisis edípica y a la especie de continuidad discontinua que vincula las organizaciones de la resolución no neurótica a las de la resolución neurótica. Por esta razón, la noción de retorno de lo reprimido no debe perder su apertura ni su carácter problemático. En sentido inverso, el psicoanálisis no tiene el poder de reducir los significados de la esfera religiosa, ni de privarlos de su sentido propio, sea cual fuere su grado de investidura libidinal. Al respecto, se le puede reprochar a Freud, sobre todo en *Moisés y la religión monoteísta*, haber querido proceder directamente a un psicoanálisis del creyente, sin hacer el desvío por una exégesis de los textos en los cuales su fe se documenta.

Sin embargo, en la actualidad, esta primera conclusión me interesa menos que las que siguen. Después de todo, el armisticio que propone expresa del mejor modo las virtudes diplomáticas de un buen arbitrio en la guerra de las hermenéuticas. Insistiré más bien en la segunda y la tercera conclusión.

2. La segunda conclusión es la siguiente: el centro de gravedad y el pivote de toda la investigación son la fenomenología y la filosofía del espíritu desarrolladas en la segunda parte. Ahí se encuentra el resorte filosófico del análisis; sobre este panel central se articulan las otras dos hojas, de las cuales una se dirige hacia lo que hace un tiempo denominé "una arqueología" y la otra, hacia una teología que apunta a una teología de la esperanza, sin por ello implicarla necesariamente. Quítese este plano medio, y el análisis se deshace, o se arruina en conflictos indisolubles. Muchos enfrentamientos entre psicoanálisis y religión son mal conducidos y mal dominados, a falta de este instrumento filosófico y de la mediación ejercida por aquello que denomino la reflexión concreta.

3. La tercera conclusión es, en mi opinión, todavía más importante: concierne al resultado mismo de esta investigación, a saber, el esquema de la paternidad. Si retomo la descripción sumaria que hice en la introducción, se revela que se ha enriquecido con algunos rasgos importantes. En mi hipótesis de trabajo insistí en el pasaje del fantasma *[fantasme]* al símbolo, en el papel de las figuras externas al parentesco en la emergencia del símbolo, y, por último, en el retorno del fantasma inicial en símbolo terminal. El triple análisis al cual este proceso del simbolismo ha sido sometido ha puesto en evidencia rasgos que dan mucho qué pensar. En primer lugar, el retroceso de la generación física en favor de una palabra de designación; luego, el reemplazo de una identificación doblemente destructiva por el reconocimiento mutuo del padre y del hijo; por último, el acceso a un símbolo de la paternidad separado de la persona del padre. Quizás este último rasgo sea el más exigente para el pensamiento: pues no sólo introduce la contingencia, sino también la muerte, en la edificación del símbolo. Algo de ello pudo percibirse, en el plano pulsional, con la aceptación de la muerte del padre y la muerte del deseo; luego, en el plano de las figuras culturales de base, con el tema hegeliano de la comunidad familiar reunida bajo el signo de los penates; por último, en el plano teológico, con la "muerte de Dios" en cualquiera de los dos sentidos que este tema es susceptible de revestir. El vínculo de la muerte y el símbolo es aquello que aún no ha sido suficientemente pensado.

Con esta última observación, ya hemos pasado al plano de los problemas no resueltos. Con esto, concluiré. Un problema fundamental queda en suspenso. ¿Qué significa la distribución en tres campos que ha presidido este análisis? Veo claramente que están recortados por metodologías diferentes: una económica, una fenomenología, una hermenéutica. Pero no podríamos ocultarnos indefinidamente detrás de esta clase de respuesta que elude la pregunta de confianza, a saber: ¿qué sucede con las realidades mismas? Pues, en última instancia, la económica es una económica del deseo; la fenomenología, una fenomenología

del espíritu; la hermenéutica, una exégesis de las figuras religiosas. ¿Cómo se coordinan el deseo, el espíritu, Dios? Dicho de otro modo, ¿cuál es la razón de las analogías de estructura y de proceso entre los tres campos considerados? Lo que esta pregunta pide del filósofo es nada menos que retomar, asumiendo nuevos riesgos, la tarea emprendida por Hegel en el siglo pasado, de llevar a cabo una filosofía dialéctica que reuniría la diversidad de los planos de experiencia y de realidad en una unidad sistemática. Ahora bien, asumiendo estos nuevos riesgos, debemos retomar la labor, si es cierto que, por un lado, el inconsciente debe inscribirse en un lugar distinto del de las categorías de la filosofía reflexiva, y si, por otro lado, también es cierto que la esperanza está destinada a abrir aquello que el sistema querría cerrar. He aquí la tarea. Pero ¿quién podría asumirla hoy?

Fuentes originales

Existencia y hermenéutica (Existence et herméneutique)

En *Interpretation der Welt.* Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag, Würzburg, Echter-Verlag, 1965: 32-51. [*Interpretación del mundo.* Homenaje a Rmano guardini en su octogésimo cumpleaños.]

PRIMERA PARTE
Hermenéutica y estructuralismo

Estructura y hermenéutica (Structure et herméneutique)
Inicialmente "Symbolique et temporalité" ["Simbólica y temporalidad"], en (1963), *Ermeneutica e Tradizione,* actas del Congreso International, Roma, enero, (dir. E. Castelli), Archivio di Filosofia, núm. 3: 12-31. Retomado casi íntegramente en (1963), *Esprit,* noviembre: 596-627.

El problema del doble sentido como problema hermenéutico y como problema semántico (Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique)
En (1966), *Cahiers internationaux du symbolismo,* núm. 12: 59-71; y en (1969), *Myths and Symbols. Studies in honor of Mircea Eliade,* (ed. Kitagawa y Ch. Long), University of Chicago Press: 63-81.

La estructura, la palabra, el acontecimiento (La structure, le mot, l'evénement)
En (1967), *Esprit "Structuralisme, idéologie et méthode",* mayo: 801-821.

SEGUNDA PARTE
Hermenéutica y psicoanálisis

Lo consciente y lo inconsciente (Le conscient et l'inconscient)
En (1966), *L'inconscient,* VI Coloquio de Bonneval, (dir. H. Ey), Bibliothèque neuro-psychiatrique de langue française, París, Desclée de Brouwer: 409-422.

El psicoanálisis y el movimiento de la cultura contemporánea (La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine)
En (1965), *Traité de psychanalyse*, t. I: "Histoire", (dir. S. Nacht), París, PUF: 79-109.

Una interpretación filosófica de Freud (Une interprétation philisiphie de Freud)
En (1966), *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, sesión del 22 de enero, París, Armand Colin, núm. 3: 73-89.

Técnica y no técnica de la interpretación (Technique et non-technique dans l'interprétation)
En (1934), *Tecnica e casistica*, actas del Congreso International, Roma, enero, (dir. E. Castelli), Archivio di filosofia, núm. 34: 23-37.

El arte y la sistemática freudiana (L'art et la systématique freudienne)
En (1968), *Entretiens sur l'Art et la Psychanalyse*, Décadas del Centro Cultural International de Cerisy-la-Salle, 6-11 de septiembre de 1962, París-La Haya, Mouton: 24-37 y 361-368.

TERCERA PARTE
Hermenéutica y fenomenología

El acto y el signo según Jean Nabert (L'acte et le signe selon Jean Nabert)
En (1962), *Etudes philosophiques*, París, PUF, núm. 3: 339-349.

Heidegger y la cuestión del sujeto (Heidegger et la question du sujet)
(Inédito en francés.) Traducido de "The Critique of subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger", en (1968), *Heidegger and the Quest for Truth*, (ed. Manfred S. Frings), Chicago, Quadrangle Books: 62-75.

La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología (La question du sujet: le défi de la semiologie)
(Inédito en francés.) Retomado en forma parcial de "Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjetk", en (1968), *Die Zukunft der philosophie*, Olten y Friburgo, Walter-Verlag : 128-165 ; y de "New developments in Phenomenology in France – the Phenomenology of Language", en (1967), *Social Research*, Nueva York, New School for Social Research, vol. 34, núm. 1: 1-30.

CUARTA PARTE
La simbólica del mal interpretada

El "pecado original": estudio de su significado (Le "péché originel": étude de signification)
En (1960), *Église et Théologie*, Boletín trimestral de la facultad de Teología Protestante de París, 23: 11-30.

Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica I (Herménuetique des symboles et réflexion philosophique)
En (1961), *Il Problema della Dimitizzazzione,* actas del Congreso Internacional, Roma, enero, (dir. E. Castelli), Archivio di Filosofia, 31: 51-73.

Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica II (Herméneutique des symboles et réflexion philosophique)
Inicialmente "Herméneutique et réflexion", en (1962), *Dimitizzazzione e immagine,* actas del Congreso Internacional, Roma, enero, (dir. E. Castelli), Archivio di Filosofia, 32: 19-34.

Desmitizar la acusación (Dèmythiser l'accusation)
En (1964), *Démythisation et Morale,* actas del Congreso Internacional, Roma, enero, (dir. E. Castelli), Archivio di Filosofia, 35; y París, Aubier: 49-65.

Interpretación del mito de la pena (Interprétation du mythe de la peine)
En (1967), *Le Mythe de la peine,* actas del Congreso Internacional, Roma, enero, (dir. E Castelli), Archivio di Filosofia, 37; y París, Aubier: 13-42.

Quinta parte
Religión y fe

Prefacio a Bultmann (Préface à Rudolf Bultmann)
(1968), *Jésus, mythologie et démythologisation,* París, Seuil.

La libertad según la esperanza (La liberté selon l'espérance)
Inicialmente "Approche philosophique du concept de liberté religieuse", en (1968), *L'herméneutique de la liberté religieuse,* actas del Congreso Internacional, Roma, enero, (dir. E Castelli), Archivio di Filosofia, 38; y París, Aubier: 215-234.

Culpabilidad, ética y religión (Culpabilité, étique et religion)
(Inédito en francés.) Traducido de "Guilt, Ethics and Religion", en (1969), *Talk of God, Royal Institute of Philosophy, Lectures,* vol. 2: "1967-1968", Londres, Macmillan: 100-117.

Religión, ateísmo, fe (Religion, athéisme, foi)
(Inédito en francés.) Traducido de "Religion, Ateism and Faith: I on Accusation, II on Consolation", en Alasdair MacIntyre y Paul Ricoeur (1966), *The Religious significance of atheism,* XVIII Series of Bampton Lectures in America, desarrolladas en la Universidad de Columbia, Nueva York y Londres, Columbia University Press: 57-98.

La paternidad: del fantasma al símbolo (La paternité: du fantasme au symbole)
En (1969), *Analyse du langage théologique: le nom de Dieu,* actas del Congreso Internacional, Roma, enero, (dir. E. Castelli), Archivio di Filosofia, 39; y París, Aubier: 221-246.

Obras citadas

AGUSTÍN, SAN, *Bibliothèque Augustinienne*, Desclée de Brouwer: *De libero arbitrio*, t. VI; *Quaestiones VII ad Simplicianum*, t. X; *Ecrits anti-manichéens*, t. XVII y XVIII; *Retractationes*, t. XII.

——— Patr. Lat. (Migne): *De peccatorum meritis et remissione*, t. XLIV; *Contra Julianum*, t. XLIV.

———*De Doctrina Christiana*, Bibliothèque augustinienne, t. XI.

ARISTÓTELES (1946), *Traité de l'interprétation, Organon II*, Vrin.

——— (1959), *Ethique à Nicomaque*, Vrin; (1958), Béatrice-Nau-welaërts. [Trad. esp.: (2003), *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza.]

BARTHES, R. (1966), "Introduction à l'analyse structurale des récits", en *Communications*, núm. 8. [Trad. esp.: (1982), *Análisis estructural del relato*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires.]

BASTIDE, R, E. Wolf, E. Benveniste, C. Lévi-Strauss *et al.* (1962), *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, La Haya, Mouton.

BENVENISTE E. (1966), *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard. [Trad. esp.: (1971), *Problemas de la lingüística general*, México, Siglo XXI.]

——— (1967), "La forme et le sens dans le langage", en: *Le langage* (actas del XIII Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Neuchâtel, La Baconnière

BENVENISTE, É., Noam Chomsky, Roman Jakobson, André Martinet *et al.* (1966). *Problèmes du langage*, col. "Diogène", Gallimard.

BONHOEFFER, D. (1963), *Résistance et Soumission*, Ginebra, Labor et Fides.

BULTMANN, R. (1941), *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga.

——— (1953), *Die Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga.

——— (1968), *Jésus, mythologie et démythologisation*, Seuil.

——— (1969), *Foi et Compréhension: eschatologie et démythologisation*, Seuil. [Trad. esp.: (1974), *Creer y comprender*, Madrir, Stvdivm.]

CARROLL, J.-B. (1955), *The study of language*, Cambridge.

CASSIRER, E. ([1923] 1964), *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

CHENU, M.-D. (1957), *La théologie au XIIe siècle*, Vrin.

CHOMSKY, N. (1964), *Current Issues in linguistic theory*, La Haya, Mouton. [Trad. esp.: (1978), *Problemas actuales en teoría lingüística*, Madrid, Siglo XXI.]

——— ([1957] 1965), *Syntactic structures*, La Haya, Mouton. [Trad. fr.: (1969), *Structures syntaxiques*, Seuil.

——— (1966a), *Cartesian Linguistics*, Harper and Row. [Trad fr.: (1969), *La linguistique cartésienne*, Seuil.] [Trad. esp.: (1991), *Lingüísticas cartesianas*, Madrid, Gredos.]
——— (1966b), *Communications*, núm. 8, *L'analyse structurale du récit*, Seuil.
CLEMENTE DE ALEXANDRÍA, *Extraits de Théodote*, texto griego y francés: "Sources chrétiennes", Cerf.
——— (1959), *Confession de foi de la Rochelle*, explicada por R. Mehl, col. "Les Bergers et les Mages".
DE LUBAC, M. (1959-1964), *Exégèse médiévale: Les Quatre Sens de l'Ecriture*, 4 vols. Aubier.
DILTHEY, W. (1947), *Origine et développement de l'herméneutique*, en *Gesammelte Schriften*, t. V. [Trad. fr.: *Le Monde de l'Esprit*, t. I, Aubier: 319-340.] [Trad. esp.: (1994), "Orígenes de la hermenéutica", en: *Obras de Wilhelm Dilthey* VII. *El mundo histórico*, México-Buenos Aires, FCE.]
DODD, C. (1957), *La Bible aujourd'hui*, Casterman. [Trad. esp.: (1973), *La biblia y el hombre de hoy*, Madrid, Cristiandad.]
DUFRENNE, M. (1963), *Le Poétique*, PUF.
EBELING, G. (1959), "Hermeneutik", en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3a. ed., t. III.
ELIADE, M. (1949), *Traité d'histoire des religions*, Payot.
——— (1959), *Traité d'histoire comparée des religions*, Payot. [Trad. esp.: (1981), *Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Cristiandad.]
Enuma Elish, véase Pritchard.
FEUERBACH, L. (1960), *Manifestes philosophiques*, PUF.
FICHTE, J.-G. (1845), *Sämmtliche Werke*, I H Fichte, Berlín.
——— (1967), *La Théorie de la science*, Aubier. [Trad. esp.: (2000), *La doctrina de la ciencia*, Tres Cantos, Akal.]
FREGE, G. (1892), *Uber Sinn und Bedeutung*, *Ztschft f. Phil. u phil. Kritik* 100. [Trad. ingl.: en *Philosophical Writings*, Oxford, Blackwell: 56-78.] [Trad fr. de próxima publicación en Seuil.]
FREUD, S., *Gesammelte Werke*, 18 vols., Londres, Fischer Verlag; *Standard edition*, (dir. James Strachey), 24 vols., Londres, The Hogarth Press. [Trad. esp.: (1978-1985), *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu.]
Traducciones francesas citadas:
——— (1927), *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Gallimard. [Trad. esp.: *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, en OC, t. XI.]
——— (1930), *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Gallimard.
——— (1931a), *Délires et rêves dans la "Gradiva" de Jesen*, Gallimard. [Trad. esp.: *El delirio y los sueños en la "Grandiva" de W. Jensen*, en OC, t. IX.]
——— (1931b), *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard.
——— (1932), *L'avenir d'une illusion*, Denoël et Steele. [Trad. esp.: *El provenir de una ilusión*, en OC, t. XXI.]
——— (1933), *Totem et Tabou*, Payot. [Trad. esp.: *Tótem y tabú*, en OC, t. XIII.]

——— (1934), *Malaise dans la civilisation*, Denoël et Steele. [Trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en OC, t. XXI.]
——— (1948), *Moïse et le Monothéisme*, Gallimard. [Trad. esp.: *Moisés y la religión monoteísta*, en OC, t. XXIII.]
——— (1949), *Trois essais sur la sexualité*, Gallimard. [Trad. esp.: *Tres ensayos de teoría sexual*, en OC, t. VII.]
——— (1951), *Essais de psychanalyse*, Payot.
——— (1952), *Métapsychologie*, Gallimard.
——— (1953a), *Psychologie collective et analyse du moi*, Payot. [Trad. esp.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, en OC, t. XVIII.]
——— (1953b), *La technique psychanalytique*, PUF.
——— (1955), *Cinq psychanalyses*, PUF. [Trad. esp.: *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, en OC, t. XI.]
——— (1956), *La naissance de la psychanalyse*, PUF. [Trad. esp.: *Los orígenes del psicoanálisis*, en OC, t. I]
——— (1963), *L'interprétation des rêves*, Le Club Français du Livre. [Trad. esp.: *La interpretación de los sueños*, en OC, t. IV y V.]
GARDINER, Sir A. ([1932] 1951), *The theory of speech and language*, Oxford, Clarendon, Press.
GIRAUD, P. (1962), *La Sémantique*, PUF. [Trad. esp.: (1976), *La semántica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.]
GODEL, R. (1957), *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale de F. De Saussure*, Droz-Minard.
GREIMAS, A.-J. (1966), *Sémantique structurale*, Larousse. [Trad. esp.: (1987), *Semántica estructural*, Madrid, Gredos.]
——— (1968), "Eléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique", en *Communications*, núm 8.
GUILLAUME G. (1964), *Langage et sciences du langage*, Nizet.
——— (1965), *Temps et Verbe*, Champion.
HEGEL, G.-W.-F. ([1807] 1939), *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier. [Trad. esp.: (1966), *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.]
——— ([1821] 1949), *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard. [Trad. esp.: (1937), *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad.]
——— ([1817-1827] 1952), *Précis de l'Encyclopédie des Sciences philosophiques*, Vrin. [Trad. esp.: (1917-1918), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, V. Suárez.]
——— (1959), *Leçons sur la philosophie de la religion*, Vrin. [Trad. esp.: (1984), *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Madrid, Alianza.]
HEIDEGGER, M. [1927], *Sein und Zeit*. [Trad. fr.: (1964), *L'Etre et le temps*, Gallimard.] [Trad. esp.: (2000), *El Ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Ecnómic.]
——— (1949), *Holzwege*. [Trad. fr.: (1962), *Chemins qui ne mènent nulle part* Gallimard.] [Trad. esp.: (1997), *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza.]
——— ([1935] 1958), *Introduction à la métaphysique*, PUF; (1967), Gallimard. [Trad. esp.: (1992), *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa.]

——— (1959), *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske. [Trad. esp.: (1990), *Del camino al habla*, Barcelona, Serbal.]
——— ([1944] 1962a), *Approche de Hölderlin*, Gallimard.
——— ([1959] 1962b), *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske. [Trad. fr.: (1966), "Sérénité", en *Questions III*, Gallimard.] [Trad. esp.: (2002), *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal.]
HESNARD, A. (1960), *L'œuvre de Freud*, prefacio de Maurice Merleau-Ponty, Payot.
HJELMSLEV, L. (1959), *Essais linguistiques*, TCLC XII. [Trad. esp.: (1972), *Ensayos lingüísticos*, Madrid, Gredos.]
——— ([1943] 1961), *Prolegomena to a theory of language*, The Univ. of Wisconsin Press, Madison. [Trad. esp.: (1984), *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos.]
——— ([1953] 1966), *Le Langage*, Minuit. [Trad. esp.: (1987), *El lenguaje*, Madrid, Gredos.]
HUMBOLDT, W. Von ([1836] 1967), *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts*, Bonn, F Dümmlers Verlag. [Trad. fr.: de próxima publicación en Seuil.]
HUSSERL, E. ([1931] 1947), *Méditations cartésiennes*, Vrin. [Trad. esp.: (1986), *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos.]
——— ([1913] 1950), *Idées I*, Gallimard. [Trad. esp.: (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura, una filosofía fenomenológica*, México, FCE.]
——— ([1936] 1954), *Krisis der europäischen Wissenschaften*, Husserliana, t. VI, Nijhoff. [Trad. esp.: (1999), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Altaya.]
——— ([1930] 1957), *Logique formelle et logique transcendantale*, PUF. [Trad. esp.: *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México, UNAM.]
——— ([1901] 1958-1963), *Recherches logiques I, II, III*, PUF. [Trad. esp.: (1982), *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza.]
——— (1962), *L'origine de la géométrie*, (intr. de J. Derrida), PUF. [Trad. esp.: (1982) "El origen de la geometría", en: *Humanidades*, Revista de la Facultad de Ciencias Humanas de la UN de Colombia, Medellín, vol. 2, núm. 2, julio.]
HYPPOLITE, J. (1946), *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier. [Trad. esp.: (1974), *Génesis y estructura de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*, Barcelona, Península.]
JAKOBSON, R. ([1949] 1957), "Principes de phonologie historique", en S. Troubetzkoy, 1957: 315-336.
——— (1963), *Essais de linguistique générale*, Minuit. [Trad. esp.: (1975), *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral.]
JEREMÍAS, J. (1965), "Abba", *Untersuchungen zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*; Gotinga. [Trad. ingl.: "The Prayers of Jesus, Studies", en *Biblical Theology*, núm. 216.] [Trad. fr.: resumido en (1966), *Le Message central du Nouveau Testament*, cap. I, Cerf. [Trad. esp.: (1970), *Palabras de Jesús*, Madrid, Fax.]

JONAS, H. (1934), *Gnosis als spätantiker Geist*, t. I, Göttingen, Vandenbroeck, u. Ruprecht.
KANT, I. ([1788] 1949), *Critique de la raison pratique*, PUF. [Trad. esp.: (2002), *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza.]
———— ([1793] 1952), *La Religion dans les limites de la simple raison*, Vrin. [Trad. esp.: (1995), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza.]
———— ([1781] 1963), *Critique de la raison pure*, PUF. [Trad. esp.: (2001), *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.]
KIERKEGAARD, S. (1932), *Traité du désespoir*, Gallimard. [Trad. esp.: (1995), *Tratado de la desesperación*, Barcelona, Edicomunicación.]
———— (1933), *La répétition*, ed. Tisseau, Bazogue-en-Pareds. [Trad. esp.: (1975), *La repetición*, Barcelona, Guadarrama.]
———— (1935a), *Le concept d'angoisse*, Gallimard. [Trad. esp.: (1984), *El concepto de la angustia*, Barcelona, Orbis.]
———— (1935b), *Crainte et tremblement*, Aubier. [Trad. esp.: (1987), *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos.]
———— (1938), *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, Gallimard.
KRIS, LOEWNSTEIN, HARTMANN, en D. Rapaport (1956), *Organization ant Pathology of Thought*, Columbia Univ. Press.
LACAN, J. (1966), *Ecrits*, Seuil. [Trad. esp.: *Escritos 1 y 2*, Buenos Aires, Siglo XXI.]
LEENHART, M. (1947), *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Gallimard.
LEUUW, van der (1948), *La religion dans son essence et ses manifestations*, Payot.
LÉVI-STRAUSS, C. (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF. [Trad. esp.: (1998), *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós.]
———— Introducción a *Oeuvre de Marcel Mauss*, en M. Mauss (1950), *Sociologie et Anthropologie*, PUF. [Trad. esp.: (1979), *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.]
———— (1958), *Anthropologie structurale*, Plon. [Trad. esp.: (1995), *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós.]
———— (1962a), *Le Totémisme aujourd'hui*, PUF. [Trad. esp.: (2003), *El totemismo en la actualidad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
———— (1962b), *La pensée sauvage*, Plon. [Trad. esp.: (1964), *El pensamiento salvaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.]
MARCHEL, W. (1966), *Dieu-Père dans le Nouveau-Testament*, Cerf. [Trad. esp.: (1967), *El Mensaje del Padre en el Nuevo Testamento*, Barcelona, Herder.]
MARTINET, A. (1960), *Éléments de linguistique générale*, A. Colin. [Trad. esp.: (1991), *Elementos de la lingüística general*, Madrid, Gredos.]
MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard. [Trad. esp.: (1999), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Altaya.
———— (1960), *Signes*, Gallimard. [Trad. esp.: (1964), *Signos*, Barcelona, Seix Barral.]
———— (1961), *Le visible et l'invisible*, Gallimard. [Trad. esp.: (1970), *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral.]
MOLTMANN, J. (1965), *Theologie der Hoffnung*, Múnich, Kaiser Verlag. [Trad. esp.: (1972), *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme.]

NABERT, J. (1923), *L 'expérience intérieur de la liberté*, PUF.
———— (1943), *Eléments pour une Ethique*, PUF. (2a. ed., 1962, pref. de P. Ricoeur)
———— *Les philosophies de la réflexion*, en: *Encyclopédie française*, t. XIX.
———— (1955), *Essais sur le mal*, PUF. [Trad. esp.: (1998), *Ensayo sobre el mal*, Madird, Caparrós.]
NIETZSCHE, F. [1882], *Le Gai-savoir*, Mercure de France. [Trad. esp.: (1987), *La gaya ciencia*, Tres Cantos, Akal.]
———— [1887], *Généalogie de la morale*, Mercure de France. [Trad. esp.: (1998), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.]
———— [1886], *Par-delà le Bien et le Mal*, Mercure de France. [Trad. esp.: (1985), *Más alá del bien y del mal*, Madrid, Edaf.]
———— [1891], *Ainsi parlait Zarathoustra*, Mercure de France. [Trad. esp.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.]
———— *La Volonté de puissance*, 2 vols., Gallimard. [Trad. esp.: (1986), *En torno a la voluntad del poder*, Barcelona, Planeta.]
OGDEN, E.-K y I.-A. Richards ([1924] 1946), *The meaning of meaning*, Routledge and Kegan. [Trad. esp.: (1984), *El significado del significado: una investigación acerca de la influencia del lenguaje sobre el pensamiento y de la ciencia simbólica*, Barcelona, Paidós.]
ORTIGUES, E. (1962), *Le discours et le symbole*, Aubier.
PEIRCE, C. S. (1931-1935), *Collected Papers*, ed. Ch. Hartshorne et P. Weiss, Cambridge (Mass.), 5 vols.
PELAGIO, *Commentaire sur les XIII épîtres de saint Paul*, Souter Cambridge.
PÉPIN, J. (1958), *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Aubier.
PLINVAL, G. De (1943), *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Payot.
PLOTINO, *Les Ennéades*, Budé, col. "Les Belles Lettres". [Trad. esp.: *Enéadas*, Madrid, Gredos.]
POHIER, J.-M. (1968), *La paternité de Dieu*, en L'*inconscient*, núm. 5, PUF.
PRITCHARD, J.-B. (1950), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton.
PUECH, M.-C. (1936), *Der Begriff der Erlösung im Minichaeismus*, Eranos Jahrbuch.
———— (1949), *Le Manichéisme, Civilisations du sud*, SAEP.
———— (1950), *Les Nouveaux écrits gnostiques*, Coptic Studies.
QUISPEL (1947), *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, Eranos Jahrbuch.
———— (1958), *L'Homme gnostique* (la doctrine de Basilide), Eranos Jahrbuch.
———— *The original doctrine of Valentine, Vigiliae christianae.*
———— (1951), *Gnosis als Weltreligion*, Zúrich, Orego Verlag.
RICHARDSON, W.-J. (1963), *Heidegger. Through phenomenology to thought*, La Haya, Nijhoff.
ROTTMAYER, Dom O. ([1908] 1949), *L'Augustinisme*, Mélanges de Science religieuse.
SCHLEIERMACHER, F. ([1838] 1959), *Hermeneutik* (ed. Heinz Kimmerle), Abh. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

SAUSSURE, F. de ([1916] 1949), *Cours de linguistique générale*, Payot. [Trad. esp.: (1993), *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza.]
TROUBETSKOY, S. ([1949] 1957), *Principes de Phonologie*, Klincksieck. [Trad. esp.: (1976), *Principios de fonología*, Madrid, Cincel.]
ULMANN, S. ([1951] 1959), *The principles of semantics*, Oxford, Blakwell. [Trad. esp.: (1976), *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, Madrid, Aguilar.]
URBAN, W.-M. ([1939] 1961), *Language and reality*, Londres, George Allen and Unwin.
(1929), Actas del I Congreso Internacional de Lingüística (La Haya, 1928), Leyde.
VON RAD, G. (1957), *Theologie des Alten Testaments*, Múnich, chr. Kaiser Verlag. [Trad. esp.: (1969), *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme.]
——— (1958), *Gesalmmelte Studien zum Alten Testament*, Múnich, Kaiser Verlag. [Trad. esp.: (1982), *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, salamanca, Sígueme.]

Índice

Cuarta parte
La simbólica del mal interpretada

Quinta parte
Religión y fe

Se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2003
en Grafinor, Lamadrid 1576, Villa Ballester,
Buenos Aires, Argentina.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

Para otras publicaciones visite:
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia libro: 1557



Escritos a lo largo de una década, los ensayos de *El conflicto de las interpretaciones* recuperan con rigurosa consecuencia las reflexiones centrales de Paul Ricœur –uno de los filósofos más influyentes de la contemporaneidad, autor entre otros libros de *Del texto a la acción*– acerca de la interpretación y la crítica del sentido.

Resuelto a legitimar la hermenéutica frente a otras disciplinas, Ricœur explora inicialmente las sendas que se abren a la filosofía contemporánea por el "injerto del problema hermenéutico en el método fenomenológico", lo que conducirá luego a la indagación de las diferencias epistemológicas entre las distintas hermenéuticas. La cuestión del doble sentido postula una matriz interdisciplinaria –que le asigna a la filosofía una tarea de arbitraje–, traza los límites entre una ciencia estructural y una filosofía estructuralista, a la vez que busca en la semántica un eje de referencia para el conjunto del campo hermenéutico.

No menos importante es el encuentro con el psicoanálisis y sus derivaciones en torno al engaño de la conciencia y la arqueología del sujeto. Ciertos símbolos ponen a prueba este nuevo instrumento teórico: la paternidad, la culpabilidad, la ética, la religión, el ateísmo y la fe. Aunque centrados en la filosofía del lenguaje, los ensayos aquí reunidos trasponen en este punto los confines filosóficos y dialogan no solamente con Heidegger, Marx y Freud, sino también con la lingüística y la teología, iluminando la totalidad de la obra de Ricœur.





ISBN 950-557-285-9
9 789505 572854